

THEOLOGISCHE
JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

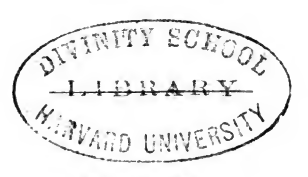
DR. F. CHR. BAUR,
ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

DR. E. ZELLER,
ORDENTL. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MARBURG.

SECHSZEHNTER BAND.

JAHRGANG 1857.



TÜBINGEN,

VERLAG UND DRUCK VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1857.

Inhalt des sechszehnten Bandes.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

I.

Ueber den

Ursprung und Charakter des Zwinglischen Lehrbegriffs,

mit Beziehung auf die neueste Darstellung desselben.

Von

E. Zeller.

Keinem anderen von den Reformatoren ist lange Zeit durch Verkennung seiner Eigenthümlichkeit grösseres Unrecht angethan, keiner ist von den Dogmenhistorikern so unbillig vernachlässigt und in seiner geistigen Bedeutung so auffallend unterschätzt worden, als Zwingli. Wenn daher das System dieses merkwürdigen Mannes in den letzten Jahren nicht blos im Zusammenhang umfassenderer Untersuchungen gründlicher als früher besprochen wurde, sondern wenn es auch kurz nacheinander zwei abgesonderte Bearbeitungen erfahren hat, so kann man hierin nur die verdiente Genugthuung für eine verjährte Ungerechtigkeit erblicken. Zugleich wird man es an und für sich wünschenswerth finden müssen, dass eine so bedeutende Erscheinung von verschiedenen Seiten beleuchtet werde, und auch dem, welcher sie selbstständig untersucht hat, wird die Gelegenheit willkommen sein, seine Ergebnisse an denen eines Andern zu bewähren, oder nöthigenfalls durch sie zu berichtigen und zu ergänzen. Es konnte mir daher nur erfreulich sein, als zwei Jahre nach meiner Arbeit über das System Zwingli's [1]) die Schrift eines jüngeren Lands-

---

1) Das theologische System Zwingli's. Theol. Jahrb. 1853 und gleichzeitig in besonderem Abdruck.

manns [1]) erschien, welche sich im Wesentlichen die gleiche Aufgabe, wie die meinige, gestellt hatte. Auch wurden meine günstigen Erwartungen von dieser Schrift nicht getäuscht. Das Werk des Herrn Dr. Sigwart, aus einer akademischen Preisschrift entstanden, ist sowohl seiner wissenschaftlichen Form als seinem Inhalt nach eine sehr tüchtige Arbeit, und auch wer mit den Ansichten des Verfassers nicht in jeder Beziehung einverstanden ist, wird ihm doch zugestehen müssen, dass er nicht blos die Quellen fleissig durchforscht, sondern auch eine gründliche und durchdachte Bearbeitung seines Gegenstands geliefert hat. Je bereitwilliger ich aber diese Vorzüge der Sigwart'schen Schrift anerkenne, um so weniger darf ich mich andererseits der in ihr selbst liegenden Aufforderung entziehen, einige Fragen, in deren Beantwortung sie von meiner eigenen Darstellung abweicht, auf's Neue zu untersuchen. Wiewohl nämlich Sigwart weit in den meisten Fällen mit meiner Auffassung der Zwinglischen Lehren übereinstimmt, so weiss er sich doch mit dem Ganzen derselben „im direkten Gegensatz.“ Er erklärt meine ganze Behandlung des Gegenstands für verfehlt; er bestreitet mir das Recht, den theologischen Lehrbegriff aus dem religiösen Bedürfniss und Bewusstsein abzuleiten; er hält die Erwählungslehre, welche ich in den Mittelpunkt des Zwinglischen Systems gestellt hatte, für eine späte und abgeleitete Bestimmung; er will endlich seine eigentliche Quelle in der Lehre eines italienischen Neuplatonikers, des älteren Pico von Mirandula, nachweisen. Diese Punkte sind es, mit deren Untersuchungen sich die nachfolgenden Blätter beschäftigen sollen, wogegen einige andere minder wesentliche Differenzen auf sich beruhen mögen.

Bedauern muss ich dabei, dass der Verfasser gleich in der Einleitung seiner Schrift einen Ton gegen mich annimmt, den er selbst wohl bei einem Anderen kaum billigen würde. Liest man Stellen, wie ich sie im Folgenden anführen werde, so muss man sich wirklich besinnen, ob hier ein Tübinger Repetent spricht,

1) Ulrich Zwingli. Der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula, dargestellt von Christoph Sigwart, Phil. Dr. und Repetenten am theologischen Seminar in Tübingen. Stuttg. und Hamb. 1855.

der einen seiner Untergebenen wegen einer gedankenlosen Arbeit abkanzelt, oder ein angehender Schriftsteller, der wissenschaftliche Fragen mit einem älteren und in derartigen Untersuchungen, wie wir hoffen, nicht ganz unerfahrenen Vorgänger verhandelt. Zunächst zwar ist es Herrn Dr. Sigwart's und nicht mein Schade, wenn er sich durch ein solches Auftreten den Vorwurf zuzieht, seine Stellung in der wissenschaftlichen Welt zu verkennen, oder wenn misstrauischere Leser aus seinen tadelnden Worten den Verdruss über eine unbequeme Concurrenz herauszuhören glauben. Ich meinestheils kann solche Jugendlichkeiten begreifen. Aber nachdem ich einmal genöthigt bin, mich mit ihm auseinanderzusetzen, konnte ich es nicht vermeiden, auch die Form seiner Polemik zu berühren. Doch zur Sache.

1. Die Methode der Untersuchung.

Um die Eigenthümlichkeit Zwingli's an's Licht zu stellen, eröffne ich meine Schrift mit einer allgemeinen Erörterung über das Wesen des Protestantismus; ich zeige sodann, wie sich der reformirte Protestantismus vom lutherischen unterscheide, und erst nach diesen einleitenden Bemerkungen gehe ich zum Zwinglischen System über. Hr. Dr. Sigwart (S. 4) ist der Ansicht „dieser Gang habe so viel Schiefes und Irreleitendes, dass er Zwingli ernstlich gegen eine solche Einleitung in Schutz nehmen müsse." „Also aus dem religiösen Bewusstsein heraus", sagt er, „hat Zwingli seine Lehre aufgestellt. War dieses religiöse Bewusstsein sein individuelles, oder war es der Glaube der reformirten Kirche? Wenn das letztere, welcher reformirten Kirche? der Züricher? der deutsch-schweizerischen? Aber das ist eine viel zu kleine Basis für das reformirte System. War es das Bewusstsein der Völker, die dem reformirten System sich zugewandt haben? Aber ihr Charakter soll ja nicht untersucht werden. Und wo war denn irgend eine reformirte Kirche, wo war ein reformirtes Bewusstsein, als Zwingli als Pfarrer in Glarus das neue Testament studirte und seine religiöse Ueberzeugung gewann? Wo war sie, als er seine 67 Artikel vertheidigte? Wie soll die innerste Wurzel des von ihm aufgestellten Systems in der rührigen Werkthätigkeit, in dem streitbaren Charakter der Kirche liegen, die nach

seinem Tode Calvin aufgebaut hat? Im ersten Falle aber, wenn Zwingli nur aus seinem religiösen Einzelbewusstsein heraus redet, woher war denn diess gerade so und nicht anders bestimmt? Wenn man ihn nicht als einen religiösen Autochthonen, als *Deus ex machina* betrachten will, so hat doch die Frage Interesse, wie er dazu gekommen, die Gewissheit seines Heils als eine Voraussetzung zu betrachten? Von wannen kam ihm der Gedanke, dass die Erwählung der Hauptgegenstand des Glaubens sei? Antworten wir darauf, dass das individuelle Bewusstsein etwas Unerklärliches ist — wie kam es dann, dass dieses Einzelbewusstsein sich zum Gesammtbewusstsein einer Kirche erweiterte, so ganz damit identisch war? War das individuelle Bewusstsein von dem Gesammtbewusstsein, das erst werden sollte, auf geheimnissvolle Weise schon bestimmt? oder war eine Kirche und alle nachfolgenden Generationen in unerklärlicher Weise von einer Persönlichkeit beherrscht, die das Bewusstsein ganzer Völker nach ihrem Model geformt hätte?... Aber auch den letzteren Fall gesetzt, woher weiss denn Zeller, wie Zwingli's individuelles Bewusstsein beschaffen war, da er ausdrücklich das Geschäft, die allmählige Ausbildung seines Systems biographisch zu verfolgen, Andern überlässt, da er selbst sich so wenig um historische Wahrscheinlichkeit kümmert, dass er uns die Genesis des ganzen Zwinglischen Systems gerade aus seinen allerletzten Schriften deutlich zu machen versucht? [1]) — Denn daraus allein sind die Stellen citirt, dass der Gegenstand des Glaubens die Erwählung sei. Und woher denn der Unterschied der lutherischen und reformirten Kirche? „„Die eigenthümliche Beschaffenheit des Bewusstseins brachte es mit sich.““ Welches Bewusstseins? der Kirchen? aber die waren noch nicht da, als Zwingli und Luther längst ein ganz verschiedenes Bewusstsein hatten. Der Individuen? aber woher kam da der Unterschied? am Ende aus zufälligen Verhältnissen? Allein eine so platte Geschichtsauffassung kann in Zeller's Sinn am allerwenigsten liegen. Wir stehen in einem Zirkel zwischen Gesammtbewusstsein und individuellem Bewusstsein, aus dem nicht herauszukommen ist, so lange man ohne

---

1) Auf diesen Vorwurf werde ich tiefer unten zurückkommen.

Weiteres beiden denselben Inhalt gibt, so lange man von reformirtem Bewusstsein als etwas Fertigem spricht, ohne zu fragen, wie es geworden. Einen Ausweg freilich gibt es, nämlich den, dass die dialektische Nothwendigkeit der Systeme, oder wenn Zeller will, der religiösen Idee, der sich Zwingli hingibt, die Geschichte macht; dass die gewaltigen Männer, die Europa in Aufruhr versetzt und den päbstlichen Thron wankend gemacht haben, Repräsentanten von Systemen sind, die sich Fleisch und Blut gaben, als die Zeit erfüllt war."

Mein Kritiker hätte wohlgethan, bei'm Niederschreiben dieser Stelle sich zu besinnen, ob denn wohl die Wahrheiten, welche er mit so siegesbewusster Ueberlegenheit vorträgt, Anderen ganz unbekannt seien. Seine ganze Ausführung kommt doch nur auf die zwei Sätze zurück, Zwingli's System lasse sich nicht aus dem der reformirten Kirche ableiten, sei es aber aus seiner individuellen Eigenthümlichkeit hervorgegangen, so müsse diese geschichtlich erklärt werden. Was das aber gegen meine Darstellung beweisen soll, diess gestehe ich schlechterdings nicht zu begreifen. Ich weiss, dass man geschichtliche Erscheinungen nicht *a priori* construiren kann, und ich habe das ausgesprochen, ehe von Hrn. Dr. Sigwart in der Litteratur die Rede sein konnte. Ich weiss auch, dass Zwingli die reformirte Kirche gestiftet, und nicht die reformirte Kirche Zwingli zu dem, der er war, gemacht hat. Ebendesshalb ist es mir aber auch nie in den Sinn gekommen, sein theologisches System für ein Erzeugniss dieser Kirche zu erklären, ausser, wenn man ihn selbst als Anfangspunkt in den Begriff der reformirten Kirche und insofern auch sein Werk in das ihrige miteinschliessen will, und es ist durchaus unrichtig, dass ich die Eigenthümlichkeit Zwingli's aus dem Allgemeinen des reformirten Systems ableite. Sigwart scheint zu glauben, weil ich die Darstellung seiner Lehre mit allgemeineren Bemerkungen über das reformirte System einleite, so wolle ich sie daraus auch ableiten. Aber meine Schrift selbst gibt zu einer so seltsamen Missdeutung nicht die geringste Veranlassung. Nach den einleitenden Bemerkungen über Protestantismus und reformirtes System wendet sie sich zu ihrer eigentlichen Aufgabe S. 21 mit den Worten, sie habe zunächst nur zu zeigen, wie

Zwingli das Princip seiner Kirche aufgefasst [1]), worin er selbst den Mittelpunkt seines religiösen Lebens erkannt habe, und sie beantwortet diese Frage sofort mit Stellen aus Zwingli's Schriften. Dem gleichen Verfahren bleibt sie von Anfang bis zu Ende getreu, und man wird nicht Eine Bestimmung in ihr finden, welche sie anders, als auf Grund der urkundlichen Zeugnisse, Zwingli beilegte. Dass sie sich dabei auf das Sammeln der Belegstellen hätte beschränken, dass sie es hätte unterlassen sollen, die Bedeutung und den Zusammenhang der betreffenden Lehren zu untersuchen, wird weder Sigwart noch sonst Jemand verlangen; diese Reflexionen sind aber in der ganzen Schrift von der geschichtlichen Darlegung des quellenmässigen Stoffs so klar unterschieden, dass kein verständiger Leser im Zweifel darüber sein kann, wo ich Zwingli sprechen lasse, und wo ich selbst spreche. Wenn daher Sigwart erzählt, dass ich das Einzelne aus dem Allgemeinen, die Lehren Zwingli's aus dem reformirten System construire (S. 6), so ist das völlig aus der Luft gegriffen, und wenn er mir die Unzulässigkeit eines solchen Verfahrens nicht nachdrücklich genug einzuschärfen weiss, so hat er diese Belehrung an die falsche Addresse gerichtet; ich für meine Person bin derselben, wie der Augenschein zeigt, nicht bedürftig.

Wie Sigwart in dieser Beziehung mit meiner Schrift umgeht, und in welcher Art er sich der Pflicht einer treuen Berichterstattung entledigt, davon findet sich gleich im Eingang seines Buchs ein weiteres bezeichnendes Beispiel. Der Verfasser will den Gang meiner Untersuchung darstellen. Nachdem er nun aus meiner obenerwähnten Einleitung Einiges mitgetheilt hat, fährt er S. 3 fort: „Und nun zu Zwingli: Zunächst, heisst es S. 21, haben wir nur zu zeigen, wie Zwingli das Princip seiner Kirche aufgefasst, worin er selbst den Mittelpunkt seines religiösen Lebens erkannt hat. Diess ist der Glaube. Der Gegenstand des Glaubens ist zunächst im Allgemeinen Gott oder das Wort Gottes, dann näher die Versöhnung in Christo, und da diese nur

---

1) Dass in diesem Ausdruck nicht liegt, es sei schon vor ihm vorhanden gewesen, versteht sich von selbst, und braucht nur da ausdrücklich bemerkt zu werden, wo man ohne solche Verwahrungen vor Missdeutung nicht sicher ist.

dann zweifellos ist, wenn sie auf einem göttlichen Rathschlusse ruht, die Erwählung. Es liegt am Tage, wie unentbehrlich diese Bestimmung dem reformirten System ist. Zwingli verlangt eine zweifellose Sicherheit seines religiösen Bewusstseins, und er weiss diese nur dadurch zu gewinnen, dass er zu der göttlichen Vorherbestimmung seine Zuflucht nimmt. Und fort und fort wird nun gezeigt, wie consequenter Weise Zwingli denken musste; wie er, um eine Erwählung zu haben, das göttliche Wirken nur als absolutes bestimmen könne, wie ein solches Wirken undenkbar sei, wenn nicht auch das Wesen Gottes so absolut als möglich bestimmt werde; es wird Zwingli gewiesen, worauf eine reformirte Dogmatik „„und also auch schon Zwingli““ Gewicht zu legen habe, welche Bestimmungen „„das leisten, was sie leisten sollen““ — und da er denn früher oder später meist wirklich so gedacht hat, wie es das reformirte System verlangt — er ist an folgerichtiges Denken gewöhnt — da er das Princip seiner Kirche sicher ausgesprochen und das reformirte Bewusstsein richtig formulirt hat, so ist die historische Aufgabe gelöst; er ist der tadellose Vertreter seines Systems.“

Also ich soll Zwingli's Lehrbegriff aus dem reformirten System heraus construiren; ich soll zuerst deduciren, was Zwingli als tadelloser Vertreter jenes Systems lehren müsse, um dann erst nachzuweisen, dass er eben dieses wirklich gelehrt habe. Sieht man jedoch meine Schrift selbst an, so findet sich davon keine Spur. Ich weise S. 22—24 die Bedeutung und den Begriff des Glaubens bei Zwingli auf rein exegetischem Weg nach; erst nach dieser historischen Beweisführung frage ich, welche Bedeutung die Beziehung des Glaubens auf die Erwählung für das reformirte System habe, und was im Besonderen Zwingli durch dieselbe erreiche, und in diesem Zusammenhang sage ich u. A. auch das, worauf Sigwart anspielt: „Eben desshalb legt die reformirte Dogmatik, und auch schon Zwingli in den angeführten Stellen, alles Gewicht darauf, dass der Einzelne seiner Erwählung sich bewusst sei. Nur durch diese Bestimmung leistet die Lehre von der Erwählung das, was sie leisten soll; nur ihr hat sie es zu verdanken, dass sie für den Reformirten diese trostvolle Lehre ist“ u. s. w. Es handelt sich hier also nicht um eine

apriorische Construktion, sondern um eine Analyse des geschichtlich Gefundenen, und Sigwart verfälscht nicht blos den Sinn meiner Worte, wenn er behauptet, es werde Zwingli gewiesen, worauf er Gewicht zu legen habe, während in Wahrheit nur nachgewiesen wird, worauf er Gewicht legt, sondern er verfälscht auch meine Worte selbst; denn jenes „also", durch das er mir den fehlerhaften Schluss von der reformirten Dogmatik auf Zwingli unterschiebt [1]), hat er selbst erst beigefügt. Dass diess nicht mit Absicht und Bewusstsein geschehen ist, glaube ich wohl; aber unbefangen wird man eine Kritik nicht nennen können, die sich durch den Eifer des Widerspruchs zu einer solchen Entstellung des Thatbestands fortreissen lässt. Hält mir aber Sigwart vielleicht entgegen, im Folgenden entwickle ich doch wiederholt (S. 27. 31 f.) die Consequenz der reformirten Lehre, ehe ich mich zu Zwingli wende, so bin ich um eine Antwort nicht verlegen. Denn für's Erste ist es etwas ganz Anderes, ob man von allgemeinen Vorstellungen über das reformirte System, oder von einem bei Zwingli selbst nachgewiesenen Princip ausgeht; nur das Letztere geschieht aber in den angeführten Stellen meiner Schrift; und für's Zweite mache ich nirgends den Schluss, weil das oder jenes in der Consequenz des reformirten Systems liege, so müsse es sich auch bei Zwingli finden, sondern was Zwingli lehrt, darüber befrage ich einzig und allein seine Schriften, und nur um das innere Verhältniss und den Zusammenhang der einzelnen Lehren zu bestimmen, ziehe ich die Consequenz des Systems zu Rathe. Ich mache es also, wie es jeder Dogmenhistoriker machen wird, der von seiner Aufgabe einen klaren Begriff hat, und wie es Sigwart seinerseits auch macht, wenn er nachzuweisen sucht, dass Eine Grundrichtung bei Zwingli in allen Lehrstücken die dogmatische Bildung beherrsche (S. 69), dass durch den Begriff Gottes bei ihm auch das Wesen des Menschen bestimmt sei (S. 73), dass die Unfreiheit des Willens eine Consequenz seiner Lehre von der Providenz sei (S. 78), dass seine eigene Consequenz ihn dazu hintreibe, den Grund des Bösen

---

1) In den oben mitgetheilten, von ihm mit Anführungszeichen versehenen Worten „und also auch Zwingli."

in der göttlichen Providenz zu suchen (S. 92), dass seine Christologie ein nothwendiger Ausdruck seiner ganzen Denkweise, eine Folge seiner Theologie sei (S. 127) u. s. w., von seiner Schlussübersicht, die ganz diesem Zweck dient, gar nicht zu reden. Hierüber hatte demnach Sigwart keine Ursache mit mir zu rechten.

Bei ihm freilich wird mich das nichts nützen. „Wenn Zwingli nur aus seinem religiösen Einzelbewusstsein heraus redet, woher war denn diess gerade so und nicht anders bestimmt? Die Frage hat doch Interesse, wie er dazu gekommen, die Gewissheit des Heils als eine [seine] Voraussetzung zu betrachten?" Gewiss hat diese Frage Interesse, aber folgt daraus, dass auch meine Abhandlung die Pflicht hatte, sie zu beantworten? Ich habe das Biographische von meiner Untersuchung ausdrücklich ausgeschlossen, ich habe mich erklärtermassen darauf beschränkt, das System so darzustellen, wie es in den Schriften des Reformators vorliegt, auf welchem Wege dagegen und unter welchen Einflüssen sich ihm diese bestimmte Auffassung des Christenthums gebildet hat, wollte ich nicht untersuchen, und nun werde ich darüber zur Rede gestellt, dass ich nur den Theil der Aufgabe behandle, dessen Behandlung ich mir vorgesetzt hatte! Ein solcher Vorwurf hätte doch nur dann eine Berechtigung, wenn es überhaupt unmöglich wäre, ein religiöses oder wissenschaftliches System darzustellen, ohne es zugleich aus der Bildungsgeschichte seines Urhebers zu erklären. Und Sigwart's Meinung scheint das allerdings zu sein. Aber wenn dem so wäre, dann fürchte ich sehr, auch seine Arbeit möchte der Anforderung nicht genügen. Denn dass Zwingli's theologische Eigenthümlichkeit wirklich schon geschichtlich erklärt sei, wenn den bekannten Nachrichten über seine humanistischen Studien und seine schweizerisch patriotischen Bestrebungen die dankenswerthe Nachweisung seiner philosophischen Abhängigkeit von Picus hinzugefügt wird, diess wird Sigwart selbst doch wohl kaum im Ernste behaupten wollen. Um diese Aufgabe auch nur so weit zu lösen, als sie sich überhaupt mit unsern ungenügenden Hülfsmitteln lösen lässt, müsste noch viel eingehender im Einzelnen untersucht werden, was Zwingli den Vorgängern, deren Namen

oder Ideen uns in seinen Schriften begegnen, einem Plato, Cicero, Seneka, einem Augustin und anderen Kirchenvätern zu verdanken hat, wie weit seine neutestamentlichen Studien ihn geführt, welchen Antheil die Scholastik, die Mystik des späteren Mittelalters, die Anfänge der deutschen Reformation an der Bildung seines Lehrbegriffs gehabt haben. Zeigt es sich aber, dass wir darüber durch direkte Zeugnisse nur sehr unvollständig unterrichtet, und für die Ergänzung dieser Zeugnisse ganz an die Vergleichung seiner Lehren und Schriften mit denen seiner Vorgänger gewiesen sind, nun so liegt auch am Tage, dass das Verständniss des Zwingli'schen Lehrbegriffs nicht von der Kenntniss seiner Entstehungsgeschichte und aller der verschiedenartigen Einflüsse abhängig gemacht werden kann, die zu seiner Bildung mitwirkten. Wir befinden uns vielmehr bei Zwingli in demselben Fall, wie bei der Mehrzahl Derer, mit welchen es die Geschichte der Wissenschaft zu thun hat. Was wissen wir denn von der Bildungsgeschichte eines Parmenides und Heraklit, eines Anaxagoras und Sokrates? Wie wenig selbst von der eines Plato und Aristoteles, eines Zeno und Plotin! Wer sagt uns, wie Paulus und der vierte Evangelist, Philo und Clemens, Thomas und Scotus und hundert Andere zu ihren Ansichten gekommen sind? So weit wir es nicht aus ihren Lehren selbst schliessen können, sagt es uns Niemand. Halten wir es aber desshalb für unmöglich, diese Lehren richtig aufzufassen und in ihrem Zusammenhang darzustellen? Gewiss nicht. Um Jemands Ansichten zu erfahren, ist der nächste Weg doch unstreitig der, dass man ihn selbst fragt. Wenn man von einem Manne, dessen Zeit und Umgebung uns überdiess genau bekannt ist, so viele Lehrschriften besitzt, wie von Zwingli, da müsste es seltsam zugehen, wenn man nicht aus diesen Schriften erfahren könnte, „wie sein individuelles Bewusstsein beschaffen war", wenn man es nicht wenigstens hieraus ungleich besser und vollständiger erfahren könnte, als aus den lückenhaften Nachrichten und den Vermuthungen, auf die unsere Kenntniss seiner Bildungsgeschichte beschränkt ist. Dass es darum nicht überflüssig ist, auch die letztere zu untersuchen, brauche ich nicht zu wiederholen, nur gegen die Behauptung muss ich mich verwahren, dass eine Dar-

stellung des Zwinglischen Lehrbegriffs ohne jene Untersuchung unmöglich sei. Auch Sigwart hat übrigens, wie er uns selbst mittheilt, gar nicht wirklich nach diesem Grundsatz gearbeitet. Denn im Vorwort bemerkt er, seine Darstellung der Zwinglischen Lehre sei in seiner Schrift, einige Modifikationen in der Form und wenige Zusätze abgerechnet, dieselbe geblieben, welche sie schon i. J. 1851 war, neu hinzugekommen sei dagegen die Einleitung, in der er Zwingli's Abhängigkeit von Picus nachweise. Er sah sich mithin durch die Entdeckung der letztern zu keiner erheblichen Aenderung der Auffassung veranlasst, welche sich ihm in einer Zeit ergeben hatte, als ihm Zwingli's Verhältniss zu Pico noch unbekannt war, seine eigene Darstellung ist, wie diess der Augenschein lehrt, so gut als die meinige, aus den Schriften des Reformators geflossen, und was er in seiner Einleitung über Zwingli's Bildungsgeschichte und die Quellen seiner Lehre sagt, ist ein Nachtrag, von dem jene Darstellung selbst nicht tiefer berührt wird. Um so weniger hatte er es dann aber nöthig, mich darüber anzulassen, dass ich mich auf die Darstellung des Systems beschränke, statt seine Entstehung biographisch zu verfolgen, und mir im Zusammenhang damit in den Schlussworten der oben angeführten Diatribe Absichten zu unterschieben, die mir fremd sind; denn von einer dialektischen Nothwendigkeit der religiösen Idee, welche die Geschichte mache, weiss meine Schrift nichts, und wenn sich Sigwart auch hier die Miene giebt, als ob er nach meinen eigenen Aussagen berichte, so muss ich mich gegen seine Art von Protokollführung alles Ernstes verwahren.

Noch eigenthümlicher ist die Zumuthung, ich hätte nachweisen sollen, wo denn der Unterschied der lutherischen und reformirten Kirche herrühre [1]). Ich hätte das thun müssen,

---

1) Auch hier aber nicht ohne meine Worte zu missbrauchen. Denn wenn er sagt: „Und woher denn der Unterschied der lutherischen und reformirten Kirche? „„Die eigenthümliche Beschaffenheit des Bewusstseins brachte es mit sich““ — so muss wohl Jeder glauben, ich gebe auf jene Frage diese Antwort. Das ist mir aber nicht eingefallen. Die Antwort ist mir von Sigwart unterschoben, die Worte meiner Schrift dagegen, in die er sie kleidet, stehen an einem Orte (S. 20), wo es sich gar nicht

gewiss, wenn ich die Eigenthümlichkeit dieser Kirchen hätte erklären wollen. Wenn ich aber diese Eigenthümlichkeit nur schildern will, um den theologischen Charakter der Zwinglischen Lehre anschaulich zu machen, so wäre ich durch den verlangten Nachweis weit vom Weg abgeschweift. Hat es doch nicht einmal Sigwart nöthig gefunden, uns zu sagen, woher Pico jene Sätze hat, die alle spekulativen Hauptgedanken des Zwinglischen Systems enthalten sollen. Und doch war diess hier, wo die Quelle jenes Lehrbegriffs aufgezeigt werden soll, viel eher als in meinem Fall, zu verlangen. Aber er wird sich wohl überlegt haben, dass er damit in einen endlosen Progress käme und die Schranken einer Monographie weit überschreiten würde. Nun gut; nur gestatte er dann Andern, dass sie sich die Grenzen ihrer Untersuchung gleichfalls selbst stecken, und verschone sie mit Anforderungen, die nicht zur Sache gehören, und die folgerichtig wiederholt jede Geschichtsdarstellung, welche nicht bei Adam und Eva anfängt, unmöglich machen würden.

2. Das Princip des Zwinglischen Systems.

Meine Darlegung des Zwinglischen Lehrbegriffs beginnt S. 21 mit der Frage, wie Zwingli selbst das Princip seiner Kirche aufgefasst, worin er den Mittelpunkt seines religiösen Lebens erkannt habe. Diesen finde ich nun zunächst im Allgemeinen im Glauben. Indem nun aber der Glaube von Zwingli als zweifellose Heilsgewissheit gefasst wird, bestimmt er sich, wie ich weiter zeige, näher als Bewusstsein der Erwählung, und so geht aus jener unbedingten Glaubensgewissheit und praktischen Entschiedenheit, welche den innersten Grund des reformirten Systems bildet, die Lehre von der Vorsehung und der Erwählung hervor. Dieses System ist daher (S. 19 f.) zwar in letzter Beziehung, wie die Religion überhaupt, aus dem religiösen Selbstbewusstsein und Bedürfniss des Subjekts entsprungen, und es hat insofern ein anthropologisches Princip, weil es aber für die theoretische Begründung des religiösen Lebens sofort auf

---

darum handelt, den Unterschied des Lutherischen und Reformirten zu erklären.

die göttliche Wirksamkeit und die göttlichen Rathschlüsse zurückgeht, kann ihm auch, im Unterschied von der lutherischen Dogmatik, ein theologisches Princip beigelegt werden.

Gegen diese Darstellung hat Sigwart (S. 40 f.) allerlei einzuwenden. Es sei allerdings richtig, dass das religiöse Bedürfniss, das subjektive Seligkeitsinteresse, Voraussetzung des Protestantismus und die treibende Kraft bei seiner Entfaltung gewesen sei, aber aus diesem wahren Satze mache ich den falschen, dass dieses Verlangen den Protestantismus erzeugt, die so und so gestellte Frage die Antwort aus sich heraus projicirt habe, dass das religiöse Selbstbewusstsein eine *laterna magica* und das theoretische System ihr Bild sei. Was ferner für das Volks- und Gemeindebewusstsein im Grossen und Ganzen richtig sei, werde mit Unrecht sofort auf Zwingli übertragen, bei welchem das Seligkeitsinteresse weit weniger hervortrete, als der Wahrheitsdrang. Wenn weiter jeder Dogmatik Thatsachen des Selbstbewusstseins zu Grunde liegen, und insofern das Princip jedes theologischen Systems ein subjektives sei, so könne diess doch kein Unterscheidungsmerkmal verschiedener Systeme abgeben, und es sei in Wahrheit gar nichts damit gesagt, dass das reformirte System ein subjektives Princip habe. Endlich sei aber auch zwischen dem praktischen Princip der Kirchen, und seiner theoretischen Begründung zu unterscheiden; nur die letztere sei das Princip des theologischen Systems, bei ihm handle es sich nur um den obersten Grundsatz, der das religiöse Erkennen bestimme, um den Gedanken, der den Mittelpunkt der Ueberzeugung, die Norm für alle andern Sätze bilde. Dieser Gedanke liege aber für Zwingli in dem Satze: Gott ist das höchste Gut, das Sein, Wesen und Leben aller Dinge, und alles Thun, Glauben und Erkennen ist allein durch ihn und seinen Geist gewirkt. Das Princip des Zwinglischen Systems sei also ganz entschieden ein theologisches, objektives, der Mittelpunkt seiner Lehre die Gottesidee.

Auch hier bin ich nun freilich wieder in dem Fall, nur theilweise zu begreifen, was Sigwart zum Widerspruch gegen mich veranlasst. Jedes theologische System, sagt er, habe ein subjektives Princip, allein ob diess ein Unterscheidungsmerkmal

verschiedener Systeme abgeben könne? Aber wo in aller Welt habe ich denn behauptet, dass sich das reformirte System durch die Subjektivität seines Princips von dem lutherischen unterscheide, da ich vielmehr ausdrücklich sage, dass es darin mit ihm übereinkomme? Das praktische Princip einer Kirche, erklärt er, sei etwas Anderes, als das Princip des theologischen Systems. Auch diese Bemerkung ist aber meiner Schrift keineswegs fremd, auch sie unterscheidet (z. B. S. 20. 30) zwischen der Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins und ihrem dogmatischen Ausdruck, zwischen dem religiösen und dem theologischen Princip, wenn sie auch allerdings einen engeren Zusammenhang zwischen beiden voraussetzt, als Sigwart. Glaubt dieser endlich gegen mich bemerken zu müssen, dass das religiöse Selbstbewusstsein keine *laterna magica* und das theoretische System nicht blos ihr Bild sei, so ist mir die Stelle meiner Schrift nicht erinnerlich, die einer solchen Berichtigung bedürfte. Ich weiss, dass das religiöse Bedürfniss seine Befriedigung in den Formen sucht, welche die sonstige Bildung der Einzelnen und ganzer Zeiten ihm darbietet, dass der dogmatische Bildungstrieb die Dogmen nicht aus dem Nichts hervorruft, sondern der gegebenen Stoffe sich bemächtigt und sie für seine Zwecke verwendet; ich habe weder der protestantischen Kirche noch Zwingli jemals ein „blos subjektives Princip“ zugeschrieben, und nie den Versuch gemacht, welchen Sigwart S. 42 nach seiner Weise mir zuschiebt, „die Schrift aus dem Protestantismus zu eliminiren“, oder die Bedeutung der germanischen Eigenthümlichkeit für denselben zu bestreiten, da ich vielmehr auf beide ausdrücklich hinweise (S. 12. 20). In allen diesen Beziehungen scheint mir daher der Unterschied zwischen dem, was Sigwart sagt, und dem, was ich sage, so gering, dass es sich nicht der Mühe verlohnt, darüber zu streiten.

Dagegen kann ich allerdings Sigwart's Ansicht über das theologische Princip Zwingli's nicht durchaus beistimmen. Er gibt zu (S. 39 ff.), dass das Heilsbedürfniss oder das Seligkeitsinteresse der Ausgangspunkt des Protestantismus und die treibende Kraft bei seiner Entfaltung gewesen sei, aber er läugnet die Anwendbarkeit dieses Satzes auf Zwingli; er „findet von besonders

regem Seligkeitsinteresse in seinen Schriften und Briefen keine Spur, sosehr die Sünden seiner Jugend dazu Gelegenheit gegeben hätten"; er erkennt es zwar an, dass ihn von Anfang an das entschiedenste Gottvertrauen beseelte, aber er glaubt, „das Seligkeitsinteresse trete bei ihm weit weniger hervor, als der Wahrheitsdrang", und er sieht den Hauptsatz seines Systems, wie schon bemerkt wurde, in der Lehre des Picus, dass Gott das höchste Gut sei.

Allein für's Erste ist es sehr bedenklich, Zwingli und sein System so, wie hier verlangt wird, von der protestantischen Gesammtkirche und ihrer Lehre zu trennen. Ein theologisches System ist doch nur ein solches, das die Gedanken ausspricht, welche von einer bestimmten Form des religiösen Lebens vorausgesetzt oder gefordert werden, und eben dadurch unterscheidet sich, wie diess auch Sigwart anerkennt (S. 42), eine Dogmatik von einer Metaphysik. Hieraus folgt unmittelbar, dass das Princip eines theologischen Systems, das Motiv, aus dem die dogmatischen Bestimmungen in letzter Beziehung entspringen, das Interesse, welches die Lehrbildung beherrscht, von dem Princip der entsprechenden Religion nicht verschieden sein kann [1]). Sagt man daher, das Princip des Zwinglischen Systems sei von dem des Protestantismus und der reformirten Kirche zu unterscheiden, jenes sei aus dem Wahrheitsdrang, diese aus dem Seligkeitsinteresse hervorgegangen, jenes habe ein theologisches, diese (S. 40) ein anthropologisches Princip, so muss man entweder annehmen, Zwingli's Lehrbegriff sei seinem wesentlichen Inhalt nach etwas Anderes, als die dogmatische Darstellung seines religiösen Lebens,

1) Diess müsste selbst dann gelten, wenn man es sich als möglich denken wollte, dass der Urheber eines theologischen Systems zu seiner Arbeit durch wissenschaftliche, oder überhaupt durch andere als religiöse Beweggründe veranlasst worden sei, denn der Inhalt seiner Lehre müsste auch in diesem Fall dem religiösen Interesse entsprechen, wenn sie überhaupt noch eine theologische heissen und als solche wirken sollte; er dürfte nur solche Bestimmungen aufstellen, wie jenes sie fordert; wir hätten das System als solches aus religiösen Motiven zu erklären, ganz aus denselben Gründen und mit demselben Recht, wie wir die Composition eines Gemäldes oder eines Schauspiels aus künstlerischen Motiven erklären, selbst wenn wir wissen, dass es auf Bestellung verfertigt ist.

oder man muss behaupten, sein religiöses Leben selbst sei wesentlich anderer Art gewesen, als das der reformirten Kirche. Im ersteren Fall hätte man aber kein Recht, von einem theologischen System Zwingli's zu reden, in dem anderen wäre nicht zu begreifen, wie dieser Mann Stifter der reformirten Kirche werden konnte; in beiden endlich wäre es unerklärlich, dass nicht blos diese Kirche, sondern auch ihre Dogmatik von ihm ausging.

Aber auch, wenn wir Zwingli für sich nehmen, erscheint es schief, so, wie Sigwart, zwischen dem Wahrheitsdrang und dem Seligkeitsbedürfniss bei ihm zu unterscheiden. Aus dem Wahrheitsdrang als solchem kann zwar ein philosophisches oder naturwissenschaftliches, auch wohl ein religionsphilosophisches, aber kein theologisches System hervorgehen. Bei einem solchen handelt es sich nicht überhaupt um die Wahrheit, sondern bestimmter um die religiöse Wahrheit; man will die Wahrheit über die Dinge erfahren, welche das Verhältniss des Menschen zur Gottheit, das religiöse Leben betreffen; und da nun dieses an der Befriedigung des frommen Gemüths, an der durch den Glauben bewirkten Beruhigung und Erhebung, populär ausgedrückt, an der Gewissheit des Heils, an der Aussicht auf die ewige Seligkeit den Mittelpunkt hat, dem alle dogmatischen Vorstellungen dienen sollen, so kann mit Recht gesagt werden, jedes theologische System sei als solches in letzter Beziehung aus dem Seligkeitsbedürfniss entsprungen, aus dem Wahrheitsdrang dagegen nur insofern er mit jenem zusammenfällt; denn um sich in seinem Glauben selig zu fühlen, muss man freilich von der Wahrheit desselben überzeugt sein. Auch mit Zwingli's System verhält es sich nicht anders. Es ist wahr, jene erschütternden Kämpfe, jene Angst um sein Seelenheil, welche Luther durchzumachen hatte, scheint er nicht gekannt zu haben; so weit wir die Geschichte seines inneren Lebens verfolgen können, erscheint er entschieden in seinem Wollen, seiner selbst sicher und in sich beruhigt, und es ist diess ein Zug, der ebenso bezeichnend für ihn selbst, als folgenreich für sein Werk ist. Aber die Gewissensangst und die Schwankungsn des Seelenlebens sind durchaus kein unerlässliches Merkmal des Heilsbestrebens und kein sicherer

Maasstab für den Ernst dieses Strebens, sondern so gut Jemand bei ruhiger und stetiger Geistesentwicklung das lebendigste sittliche, wissenschaftliche, künstlerische Interesse haben kann, ebensogut ist es möglich, dass es ihm auf's Ernstlichste um sein Seelenheil zu thun ist, wenn er auch nie in dem Fall war, daran zu zweifeln oder zu verzweifeln. Ebenso ist richtig, was Sigwart S. 41 anführt, dass Zwingli Gott „nicht um den ewigen Lohn dienen", nicht „wie ein unfreier Knecht nur auf den Lohn sehen" will, weil die Liebe von freien Stücken und um der Ehre Gottes willen zum Guten hintreibe. Aber dass er damit das „Seligkeitsinteresse" als etwas Knechtisches bezeichne, kann man nur dann behaupten, wenn man mit Sigwart voraussetzt, jenes Interesse sei „nothwendig ein eudämonistisch bestimmtes." Diess ist jedoch unrichtig. So wenig Aristoteles oder die Stoiker der Vorwurf des Eudämonismus desshalb treffen kann, weil sie die sittliche Aufgabe unter dem Begriff der Glückseligkeit fassten, ebensowenig trifft dieser Vorwurf das religiöse Seligkeitsstreben als solches. Von jenem Lohndienen, gegen das Zwingli eifert, war auch Luther, trotz der leidenschaftlichen Sorge um sein Seelenheil, durchaus frei, und das Gleiche gilt von hundert Anderen, von denen uns die Geschichte der Religion, und namentlich der christlichen Mystik erzählt. Die Aeusserlichkeit, in welcher das Dogma die Seligkeit und die Gottseligkeit sich gegenüberstellt, hebt sich im religiösen Leben selbst auf; der Glaubige fühlt sich in seinem Glauben unmittelbar befriedigt, und die jenseitige Seligkeit erscheint nur noch als eine natürliche Folge und Fortsetzung der diesseitigen. Daraus folgt aber nicht, dass es etwas Anderes, als die Befriedigung und Ruhe des gottergebenen Gemüths ist, was der Fromme in letzter Beziehung anstrebt, und dass dieses Streben für seine Vorstellung die Form der Sorge um die ewige Seligkeit verliert.

Dass diess auch bei Zwingli nicht der Fall ist, ergibt sich aus seinen eigenen Erklärungen unzweideutig. Von seinen deutschen Schriften bemerkt selbst Sigwart S. 40, dass er die Sorge des Menschen um seine ewige Seligkeit darin nicht selten voranstelle; so beginnt er z. B. die Predigt von der Klarheit des Worts Gottes I, 57 ff. mit einer Erörterung über die Begierde

des Menschen nach der Seligkeit, und in den Züricher Schlussreden und ihrer Auslegung entwickelt er gleich nach dem Präliminarartikel von der Auktorität der Schrift die Summe des Evangeliums in den Sätzen, dass uns Christus den Willen Gottes kundgethan und uns erlöst habe, dass er daher der einige Weg zur Seligkeit sei (I, 179 f.), und diese Sätze bilden die feste Unterlage seiner Vorschläge zur Kirchenverbesserung. In derselben Schrift S. 269 sagt er: wer Gott recht erlernt habe, dessen Herz werde nie mehr von ihm weichen: „dann es weisst, dass sin sicher Heil Gott ist, durch Christum Jesum.“ Aehnliche Aeusserungen liessen sich leicht in grosser Zahl beibringen. Diese Zeugnisse desshalb zu verwerfen, weil sie nur in „populären Schriften“ stehen, hat man kein Recht, zumal wenn man mit Sigwart der Erwählungslehre umgekehrt ihre Bedeutung desswegen abspricht, weil sie in eben diesen Schriften sich nicht finde. Uebereinstimmend damit äussern sich aber auch Darstellungen von strengerer Haltung. Beginnt Zwingli auch seine zwei dogmatischen Hauptwerke methodisch mit Erörterungen über das Wesen Gottes und des Menschen, so erklärt er doch zugleich sehr bestimmt, dass es sich in der Religion um etwas anderes handle, als um blosse Spekulationen. Das Wesen der Kirche, sagt er adv. Ems. III, 130, begreift nur, wer die Kraft des göttlichen Worts empfindet: *hanc rem solae piae mentes norunt... Experientia est, nam pii omnes eam experti sunt. Doctrina non est, nam doctissimos homines videmus rem saluberrimam ignorare.* Die Bedeutung der christlichen Lehre liegt also in der inneren Erfahrung; nicht der Verstand, sondern das Gemüth hat dabei die entscheidende Stimme: *neque enim ab hominum disceptatione pendet, sed in animis hominum tenacissime sedet.* Bestimmter erklärt die bekannte Stelle *de vera et falsa religione* 147 f.: *Hic ergo religionem originem sumpsisse luce clarius videmus, ubi Deus hominem fugitivum ad se revocavit* (nach Adams Fall)... *Hinc inquam religio, vel potius pietas.. incunabula coepit. Videbat infelix homo nihil quam iram se commeruisse: desperat igitur et a Deo fugit. Jam erga impium filium parentis pietatem vide! accurrit contumacemque inter temeraria consilia opprimit. Oritur ergo pietas a Deo usque ad hodiernum diem, sed in nostrum usum:*

quid enim defuturum Deo fuisse putabimus, etiamsi Adam subito fatali morte concidisset? Est autem tunc absoluta pietas, quum nos ad avocantem a nobis nostrisque consiliis convertimur.... Pietas ergo sive religio haec est: exponit Deus hominem sibi, ut inobedientiam, proditionem ac miseriam suam non minus agnoscat, quam Adam: quo fit ut de se penitus desperet, sed simul exponit liberalitatis suae sinus et amplitudinem, ut qui jam apud se desperaverat, videat sibi superesse gratiam apud creatorem parentemque suum tam certam ac paratam, ut ab eo, in cujus gratiam nititur, avelli nulla ratione possit. Ea igitur adhaesio, qua Deo, utpote solo bono, quod solum aerumnas nostras sarcire, mala omnia avertere, aut in gloriam suam suorumque usum convertere scit et potest, inconcusse fidit, eoque parentis loco utitur, pietas est, religio est. Die Wurzel der Religion sieht Zwingli nach dieser Stelle in dem Gefühl der Hülfsbedürftigkeit und der Verschuldung, ihre Vollendung in dem unerschütterlichen Vertrauen auf die göttliche Gnade. Das Heil des Menschen ist das Ziel aller Religion. Aehnlich erklärt er später S. 180: *Sicut gratia tum recte cognoscitur, quum culpa per legem est effecta* (Rom. 7, 25).... *sic et Christus, qui est gratiae pignus, immo qui est ipsa gratia, tunc recte et docetur et cognoscitur, cum culpa perspecta didicimus, ipsa intercedente nobis viam in coelum ascendendi occlusam esse. Sicut enim medicum non suscipit, qui est integra valetudine, contra vero Dei loco habet, qui est desperata: sic Christus sanis satis gratus non est, aegris vero* θεὸς ἀπὸ μηχανῆς, *i. e. insperata sed divinitus missa salus.* So wird auch das Evangelium ebd. S. 195 als *certa salus per Christum* definirt. Das Gleiche liegt aber auch in dem stehenden Satze des Reformators, dass der Glaube nichts anderes sei, als das Gottvertrauen, oder näher die feste Ueberzeugung, mit Gott versöhnt, der ewigen Seligkeit gewiss zu sein, das Bewusstsein der Erwählung [1]). Besteht das Wesen des Glaubens in der Heilsgewissheit, ist nur derjenige ein glaubiger Christ, der sich durch Christus erlöst weiss und in diesem Bewusstsein seiner Seligkeit sicher ist, so wird auch das Motiv des Glaubens

1) Ich habe diese Bestimmung schon in meiner Schrift S. 23 f. nachgewiesen und werde auch tiefer unten noch einmal darauf zurückkommen.

nur in dem Bedürfniss jener Gewissheit, in dem Seligkeitsinteresse liegen können; und wenn nun doch der Glaube, nach Zwingli's eigener Erklärung (am. Exeg. III, 540 m.), der Angelpunkt der ganzen Religion ist, wenn alles Wissen von Gott nur durch den Glauben einen Werth erhält (V. R. 165 u.), wenn das Gottvertrauen der Grund unseres Vorsehungsglaubens ist [1]), wenn das theologische System eben als theologisches, seiner Natur nach, von dem Interesse des Glaubens beherrscht wird, so liegt am Tage, dass das Seligkeitsinteresse auch bei Zwingli die Wurzel seines Systems, und dass die eigenthümliche Form, in der er dieses Interesse befriedigt, der ihm eigenthümliche Begriff des Glaubens als einer unbedingten und unmittelbaren, auf der inneren Wirkung des göttlichen Geistes beruhenden Heilsgewissheit, der leitende Gedanke oder das Princip seiner Theologie ist.

Dieser Begriff des Glaubens setzt nun freilich eine bestimmte Gottesidee voraus und kann sich nicht ohne sie bilden. Aber die Frage ist die, auf welcher Seite bei diesem Vorgang das entscheidende Gewicht liegt, ob der Urheber des Systems seine theologischen Bestimmungen desshalb aufgenommen oder aufgestellt hat, weil sie mit der Richtung seines religiösen Lebens übereinstimmten, oder ob sein religiöses Leben desshalb diese Richtung nahm, weil er diese bestimmten Vorstellungen von Gott hatte. Ich habe mich Zwingli betreffend, für die erste von diesen Annahmen erklärt, Sigwart behauptet das Zweite. Zwingli's Hauptsatz, sagt er (S. 43), sei: Gott ist das höchste Gut, das Sein, Wesen und Leben aller Dinge, und alles Thun, Glauben und Erkennen ist allein durch ihn und seinen Geist gewirkt. Die Fragen, die ihn am Lebhaftesten beschäftigten, seien (S. 232 f.) die nach dem Wesen Gottes und nach der Bestimmung des Menschen. Es habe sich nicht um die Gewissheit des Heils bei ihm gehandelt, und die Antwort auf seine Fragen sei desshalb nicht die gewesen, dass die alleinige Ursache der Beseligung in der

---

1) Ausl. d. Schlussr. I, 277: „Dass der mensch jm selbs nüt zugebe, sunder alle ding gloube durch die fürsichtigkeit gottes verwalten und geordnet werden, das kummt allein da dannen, dass er gar in gott gelassen und vertruwt ist; dass er im glouben festiglich weisst, dass gott alle ding thut."

absoluten Causalität Gottes liege. Zu der Ursache der Beseligung sei er erst vom Wesen der Seligkeit aus gekommen, zum Wesen der Seligkeit von dem Begriff Gottes als des höchsten Guts und dem Begriff des Menschen als des zur Einheit mit Gott bestimmten höchsten endlichen Wesens. Allein diese Ansicht steht nicht blos, wie schon gezeigt wurde, mit Zwingli's eigenen Aussagen im Widerspruch, sondern sie kann auch das Ganze seines Systems nicht erklären. Gerade die Bestimmung, durch welche sich Zwingli von allen seinen Vorgängern unterscheidet, mit der es aber Sigwart, wie ich diess später noch nachweisen werde, viel zu leicht nimmt, dass der Glaubige in seinem Glauben vom Geist Gottes gesichert, seines Heils und seiner Erwählung unbedingt gewiss sei, diese für das ganze System so wichtige subjektive Wendung desselben bleibt bei Sigwart's Auffassung unverständlich. Aus dem Satze, dass Gott das höchste Gut sei und Alles allein wirke, lässt sie sich nicht ableiten. Ebendamit fehlt aber auch der Zusammenhang zwischen der theoretischen und der praktischen Seite des Zwinglischen Systems, zwischen seiner Theologie und seinem reformatorischen Wirken. Jene theologischen Sätze vertragen sich auch mit der katholischen Auffassung des Christenthums; sie gerade sind es, auf welche Augustin seine Begründung, Thomas von Aquino und andere Scholastiker ihre Rechtfertigung der katholischen Kirchlichkeit stützen, und auch Picus von Mirandula, dem Zwingli nach Sigwart seine ganze Theologie zu verdanken hätte, zeigt keinen reformatorischen Zug, weder in seinem System noch in seinem persönlichen Auftreten. Wirklich weiss auch Sigwart auf dieses Bedenken nur zu erwiedern (S. 25 f.): mit philosophischen Ansichten und einem spekulativen System sei noch keine Reformation gegeben, das Handeln habe Zwingli zum Reformator gemacht. Allein so wahr der erste von diesen Sätzen ist, so schief ist in diesem Zusammenhang der zweite. Ein blosser Theoretiker wird freilich niemals die Kirche reformiren, aber ein Praktiker ohne Theorie auch nicht, und Praxis und Theorie können auch nicht so äusserlich nebeneinander hergehen, wie diess nach Sigwart's Darstellung bei Zwingli der Fall gewesen sein müsste, dass zu einer vorher schon fertigen Lehre, die kein reformatorisches Princip

in sich trägt, späterhin ein reformatorisches Streben hinzugetreten wäre, ohne sie selbst erheblich zu verändern. Wollen wir vielmehr auch annehmen, Zwingli habe ein theologisches und philosophisches System gehabt, ehe der reformatorische Trieb in ihm erwachte, so müssen wir doch gerade bei einem so harmonisch gebildeten und festgeschlossenen Charakter voraussetzen, dass er dieses System mit seinem reformatorischen Streben in Einklang zu bringen, die Bestimmungen, welche sich nicht damit vertrugen, zu entfernen, solche, die vom reformatorischen Interesse gefordert waren, aufzunehmen bemüht war. Zwingli kann so wenig, als Luther, die Kirche reformirt haben, ohne zugleich die Theologie zu reformiren. Und der Augenschein zeigt ja auch, dass er es gethan hat, dass die reformirte Dogmatik schon weit vollständiger, als man früher glaubte, bei ihm zu finden ist. Dieses Neue und Eigenthümliche des Zwinglischen Systems bleibt unerklärt, wenn man seine Grundgedanken in Sätzen sucht, welche sich ebensogut mit der katholischen als mit der protestantischen Frömmigkeit vertragen, und vor ihm schon ausser allem Zusammenhang mit reformatorischen Bestrebungen aufgestellt waren. Anders stellt sich die Sache bei meiner Auffassung. Ich sehe gerade in dem Reformatorischen und dem eigenthümlich Reformirten den Mittelpunkt des Zwinglischen Systems. Sein Ausgangspunkt ist meiner Darstellung zufolge (z. B. S. 30) jene religiöse Entschiedenheit und Thatkraft, in welcher sich der Mensch, als das Werkzeug Gottes, vom göttlichen Geist erfüllt, und ebendamit seines Heils unbedingt sicher fühlt, jenes „männliche Gemüth“ (Zwingli I, 272), das im Vollgefühl seiner Freiheit sich um nichts Irdisches bekümmert. Seine Grundlehre ist daher die Lehre von der Wirkung Gottes im Menschen, oder vom Glauben, so wie er diesen bestimmt. Zwingli fragt: wie kannst du deine Bestimmung erreichen und deiner Seligkeit gewiss werden? und er antwortet: wenn du dich der Führung Gottes rückhaltlos hingibst, wenn du alles Vertrauen auf ihn setztst, wenn sein Geist dich beseelt; wenn diese Bedingung erfüllt ist, kannst du mit zweifelloser Sicherheit überzeugt sein, dass du mit Gott versöhnt bist und die ewige Seligkeit erlangst. In dem Besitz des Geistes, oder dem Glauben, ist für ihn beides, die unbe-

dingte Heilsgewissheit und die unbedingte Hingebung an den Willen Gottes, unmittelbar und unzertrennlich enthalten. Diese Willensentschiedenheit aber und dieses Gottvertrauen ist seiner Ansicht nach nicht möglich, wenn nicht Gott ausschliesslich alles Gute in uns und alle Dinge in der Welt wirkt, wenn er nicht zugleich das absolute Ziel und der absolute Grund unserer Thätigkeit, das höchste Gut und die allesbestimmende Macht ist, wenn es irgend eine andere Ursache des Heils gibt, als seine Vorsehung und Erwählung. Zwingli's Theologie ist daher durch die Beschaffenheit seines religiösen Bewusstseins, durch seinen Begriff des Glaubens gefordert. Man wird zugeben müssen, dass bei dieser Auffassung des Systems die Grundbestimmungen desselben in einen ungleich engeren und natürlicheren Zusammenhang kommen, als bei der Ansicht, dass sein Mittelpunkt in einer theologischen und philosophischen Spekulation liege, aus welcher sich sein praktisch religiöser Charakter nicht erklären lässt [1]).

---

1) Dem oben dargelegten Gesichtspunkt gemäss ist, um diess beiläufig zu bemerken, auch die Frage zu beurtheilen, welche neuestens wieder durch Schneckenburger's vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs und Schweizer's Kritik dieses Werks (Theol. Jahrb. 1855, 1 ff. 163 ff.) zur Sprache gebracht wurde, ob die Prädestinationslehre aus der praktischen Richtung der reformirten Frömmigkeit abzuleiten sei, oder diese aus jener. Meiner Ansicht nach ist keines von beiden der Fall, sondern jene beiden, den ganzen Unterschied des Reformirten vom Lutherischen umfassenden Eigenthümlichkeiten bedingen sich gegenseitig und sind nur die zwei Seiten einer und derselben Grundbestimmung. Die reformirte Frömmigkeit ist nicht einfach praktische Religiosität, sondern ein auf jene unbedingte Heilsgewissheit, deren dogmatischer Ausdruck die Erwählungslehre ist, gegründetes praktisches Verhalten; sie ist ebensowenig einfach Heilsgewissheit oder Erwählungsbewusstsein, sondern eine in der Kräftigkeit des frommen Wollens wurzelnde Heilsgewissheit. Die reformatorische Befreiung der Frömmigkeit von allem Aeussern, die Forderung, dass die Seligkeit nur auf das, was die göttliche Gnade im Menschen und für den Menschen wirkt, nicht auf äussere Dinge und menschliche Werke gegründet werde — diese Forderung wurde da, wo das religiöse Gefühlsleben über den Thätigkeitstrieb im Uebergewicht war, so gefasst, dass der Christ durch die glaubige Aneignung dessen selig werden sollte, was Christus für ihn geleistet, die Grundstimmung war die Sehnsucht und Bereitwilligkeit, das

Auch Sigwart sieht sich an mehreren Stellen genöthigt, die Wurzel des Zwinglischen Systems im religiösen Bewusstsein

---

Heil zu empfangen; mit der erlangten Heilsgewissheit war das religiöse Interesse im Wesentlichen befriedigt, die Grundlehre wurde daher hier die Lehre vom rechtfertigenden Glauben, und in der weiteren Entwicklung des Systems wurde theils den inneren Vorgängen, welche die Entstehung des Glaubens bedingen, theils den äusseren Gnadenmitteln, auf welche sich das heilsbedürftige Gemüth stützt, ein solcher Werth beigelegt, dass die Anfangs von den deutschen Reformatoren so entschieden behauptete göttliche Vorherbestimmung und die praktische Gestaltung des religiösen Lebens dagegen zurücktraten. Wo dagegen der Thätigkeitstrieb stärker und die Neigung zur Versenkung in die religiösen Gemüthszustände schwächer war, da erschien die unbedingte Sicherheit und Freiheit des religiösen Handelns als die Hauptsache, die Grundstimmung war die unwandelbare und von allen äusserlichen Rücksichten unabhängige Entschiedenheit des Willens für das Gute, und wenn diese selbst, den allgemeinen Voraussetzungen der reformatorischen Frömmigkeit gemäss, nur als Werk der Gnade gefasst werden konnte, und insofern durch das Bewusstsein ihres wirklichen Besitzes, durch die Heilsgewissheit des Glaubigen bedingt war, so hatte man doch nicht das Interesse und nahm sich nicht die Zeit, bei dem Wege, auf welchem diese Gewissheit erreicht wird, zu verweilen, sondern der Heilsbesitz wurde für den Einzelnen unmittelbare Voraussetzung, unbedingtes praktisches Postulat; in der Entschiedenheit seines religiösen Wollens fühlte er sich sein Heil durch den göttlichen Willen gesichert; die Lehre von der Erwählung war als der Rückhalt für das religiöse Leben gefordert, das in seiner rastlosen Rührigkeit nur an ihr seinen unverrückbaren Schwerpunkt erhielt. Diese Lehre ist daher nicht erst nachträglich, wie Schneckenburger will, zu der praktischen Bestimmtheit des reformirten Bewusstseins hinzugekommen, um die ungenügende Heilsgewissheit, welche aus den Werken des Glaubigen erschlossen wird, zu ergänzen, wie es denn auch nicht richtig ist, dass nach reformirter Lehre erst die Werke den Glaubigen seines Glaubens und seiner Erwählung versichern; und was Schweizer in dieser Beziehung gegen Schneckenburger einwendet, ist durchaus überzeugend. Andererseits kann aber der praktischere Charakter der reformirten Frömmigkeit auch nicht blos für etwas Abgeleitetes und für eine mittelbare Folge der Prädestinationslehre erklärt werden, deren Anstössiges dadurch beseitigt werden sollte, dass mit allem Ernst und Eifer auf die Werke, als Zeichen und Früchte der Erwählung, gedrungen wurde; vielmehr wäre gegen diese Darstellung, wie mir scheint, das Gleiche zu sagen, wie gegen Schneckenburger's Ableitung der Erwählungslehre, dass eine so tiefgreifende, die ganze Auffassung der Religion beherrschende Bestimmung nicht das Erzeugniss einer nachträglichen Reflexion sein kann. Mir scheint der Zu-

zu suchen. Er gibt zu, dass bei Zwingli „der Begriff des Glaubens der Ausgangspunkt der dogmatischen Reflexion sei“ (S. 153), dass er „vom Wesen des Menschen, vom Begriff der Religion, von einer Thatsache des Bewusstseins ausgehe“ (S. 238); er gibt auch zu, dass ihm zufolge „Gott nicht das höchste Gut wäre, wenn er es nicht für die Geschöpfe sein wollte, wenn er nicht wollte, dass diese in ihm selig seien“ (S. 62), dass in der Idee des höchsten Guts neben der Absolutheit Gottes zugleich der unendliche Werth des Subjekts gesetzt sei, dass „der innerste Grund der Schöpfung die Güte, die *salus hominum* für Gott wirklich Zweck, absoluter Zweck der Welt sei“ (S. 227). Dass „Gott das höchste Gut in Wirklichkeit nur sei, wenn er von endlichen Wesen erkannt und genossen wird, wenn er die Quelle des Lebens und der Seligkeit für sie ist“ (S. 229) u. s. w. Wie verträgt sich aber hiemit die Entschiedenheit, mit der Sigwart jede Ableitung des Systems aus dem Selbstbewusstsein und seinem Heilsbedürfniss zurückweist, und mit welchem Recht kann er meinen Satz, dass Gott als die absolute Heilsursache das höchste Gut sei, zum Beweis dafür benützen, „wie sehr Zeller durch seine Auffassung des ganzen Systems irre geführt wird“ (S. 60), wenn er selbst doch ganz das Gleiche sagt?

Was hier über Zwingli's Princip bemerkt wurde, darf nun nicht so verstanden werden, als ob damit der zeitliche Anfangspunkt seiner Entwicklung bezeichnet werden sollte. Wir sind zwar über die Geschichte seines inneren Lebens viel zu unvollständig unterrichtet, um den Gang derselben mit Sicherheit bestimmen und die Bildung seiner Ueberzeugung von Stufe zu Stufe verfolgen zu können. Aber es ist immerhin möglich und aus mehreren Gründen sogar wahrscheinlich, dass Zwingli von den Philosophen seiner Zeit und der Vorzeit gelernt, und die spekulativen Ideen, die uns in seinen Schriften begegnen, mehr oder weniger vollständig in sich aufgenommen hatte, ehe er in seiner eigenthümlichen Auffassung der Religion, in seiner Lehre

---

sammenhang beider Züge ein ursprünglicherer, und gerade bei Zwingli lässt sich diess vielleicht deutlicher, als bei irgend einem Andern, erkennen.

vom Glauben, den Schwerpunkt seines religiösen Lebens und seines theologischen Denkens fand; es ist sogar ganz glaublich, dass gerade jene philosophischen Studien auf die Gestaltung seiner Frömmigkeit und seiner Theologie bestimmend einwirkten. Daraus folgt aber nicht im Geringsten, dass das Princip seines Systems in spekulativen Gedanken, nicht in religiösen Interessen zu suchen sei. Vielmehr ist auch bei Zwingli, wie bei Anderen, zu unterscheiden zwischen den Lehrjahren und den Meisterjahren, zwischen der Zeit, in welcher die Grundlage des Charakters und der Ueberzeugungen sich erst bildet, der Mittelpunkt eines Lebens, das Princip eines wissenschaftlichen Systems erst gesucht wird, und zwischen der, welche der Entfaltung und Bewährung des Charakters, dem Aufbau des Systems, der Lösung von bestimmten theoretischen oder praktischen Aufgaben gewidmet ist. Aus den Anlagen, welche der Einzelne mitbringt, entwickelt sich sein sittlicher und wissenschaftlicher Charakter nur allmählig, indem die verschiedenartigsten Einwirkungen der Erziehung, des Unterrichts, der Lebenserfahrungen, der Gesellschaft u. s. w. mit grösserer oder geringerer Selbstthätigkeit verarbeitet, die verschiedenen Elemente in eigenthümlicher Weise verknüpft werden. Erst nachdem dieser Process zu einem gewissen Abschluss gekommen ist, nachdem gewisse leitende Grundsätze gewonnen sind, und das Denken, Fühlen und Wollen ein bestimmtes Gepräge erhalten hat, ist es möglich, ein System oder eine Gestaltung des praktischen Lebens nach festen Gesichtspunkten auszuführen. Jedem System gehen daher bei seinem Urheber selbst viele Begriffe und Ansichten voran, die er sich ausser dem Zusammenhang dieses Systems angeeignet hat, und die ursprünglich von Andern in einem andern Zusammenhang aufgestellt wurden, zu Theilen dieses Systems werden sie aber erst dadurch, dass sie mit dem das Ganze beherrschenden Gedanken in Verbindung gebracht werden, und von der Art, wie diess geschieht, ist ihre Bedeutung innerhalb desselben bedingt. Finden wir mithin derartige Bestimmungen in einem System, so werden wir nicht einfach sagen können: in ihnen muss das Princip des Systems liegen, denn sie waren vorher vorhanden, als das Uebrige, sondern wir werden zwischen der Art, wie sie der Urheber des Systems

ausser und vor demselben hatte, und zwischen ihrer Bedeutung für das System unterscheiden müssen. Paulus hat den Begriff der Gerechtigkeit und des Gesetzes und viele andere für seine Theologie sehr wichtige Begriffe aus dem Judenthum geschöpft, aber der Paulinische Lehrbegriff ist nicht blos durch eine Anwendung dieser alttestamentlichen Begriffe entstanden; Augustin war Platoniker ehe er christlicher Theolog war, und die platonischen Ideen des höchsten Guts, der göttlichen Vollkommenheit u. s. w. bleiben die Voraussetzung seiner Theologie, aber sein theologisches Princip hat er weder von Plato noch von Plotin entlehnt, und überhaupt erst nach seiner platonischen Periode gewonnen. Ebenso kann es sich auch mit Zwingli verhalten. Sollte es sich daher auch beweisen lassen, dass ihm manche von seinen Sätzen aus der gleichzeitigen oder der früheren Philosophie zukamen, und in seine Ueberzeugung übergegangen waren, ehe er seinen religiösen und theologischen Standpunkt definitiv gefunden hatte, so wäre doch damit die Ansicht nicht widerlegt, welche sein eigenthümliches Princip nicht auf dem spekulativen, sondern auf dem religiösen Gebiet sucht, und die Bedeutung jener Sätze für sein theologisches System nach ihrem Verhältniss zu diesem seinem theologischen Princip bestimmt [1]).

---

1) Im Sinne der obigen Auseinandersetzung ist es zu verstehen, wenn meine Schrift (S. 32) sagt: möge auch Zwingli persönlich nicht ohne den Einfluss philosophischer Theorieen zu seinem Erwählungsglauben gelangt sein, so werde er doch wohl jenen Theorieen nur desshalb für die Dauer seinen Beifall geschenkt haben, weil sie ihm den sichersten Rückhalt für sein Glaubensleben zu gewähren schienen. Daraus wird denn auch erhellen, welches Recht Sigwart hat, sich über diese Aeusserung lustig zu machen (S. 26. 41), und mir mit der Frage entgegenzutreten: „Mit wem haben wir es denn zu thun? Giebt es denn ausser dem persönlichen Zwingli noch einen idealen? Es scheint fast." Wenn man einem Andern eine Ungereimtheit zuschieben will, muss man sicher sein, dass seine Aeusserungen keinen richtigen Sinn geben, andernfalls zieht man sich den Verdacht zu, man habe sie entweder nicht verstanden oder nicht verstehen wollen. Im Uebrigen ist der Unterschied des blos Persönlichen von dem, was im System eines Mannes begründet ist, natürlich auch Sigwart nicht unbekannt, auch er unterscheidet z. B. S. 167 Zwingli's „persönlichen Geschmack" von seinem „System", ohne sich durch die unnütze Frage stören zu lassen, ob denn das System nicht dem persönlichen Zwingli gehöre, sondern einem idealen.

3. Die Lehre von der Erwählung.

Mit Zwingli's Auffassung des Glaubens und der Religion setzt meine Schrift S. 24 die Lehre von der Erwählung in unmittelbaren Zusammenhang. Ein wirklicher Glaube, bemerkt sie, sei nach Zwingli nur da, wo die zweifellose Gewissheit der Versöhnung sei, diese Gewissheit könne aber nur derjenige haben, welcher sein Heil durch den unabänderlichen Rathschluss Gottes gesichert, sich selbst zum ewigen Leben erwählt wisse. Der eigentliche Gegenstand des Glaubens sei mithin die Erwählung des Einzelnen, der Glaube sei unbedingte persönliche Heilsgewissheit oder Bewusstsein der Erwählung.

Sigwart tritt dieser Darstellung mit grosser Entschiedenheit entgegen. Er giebt zwar zu, dass die Erwählungslehre aus Zwingli's Begriff der Religion und aus seinen Sätzen über das Verhältniss Gottes und der Welt folge, aber er glaubt, sie werde blos als theoretische Consequenz aufgestellt, sei auch alle Ruhe des Gewissens und alle Sicherheit des persönlichen Heils bedingt durch die zweifellose Gewissheit, dass Gott uns erleuchtet, zieht und führt, so beruhe diese doch nur auf dem Glauben, dass Gott das höchste Gut sei und durch seine Vorsicht alle Dinge geschehen, erst eine Folgerung hieraus sei der Glaube an die ewige Erwählung des Einzelnen. Diese Lehre gehöre auch erst zu den spätesten Bestandtheilen des Zwingli'schen Lehrbegriffs, in den reformatorischen Schriften und dem reformatorischen Bewusstsein Zwingli's finde sie sich nicht, erst seit den Jahren 1526 und 1527 habe sie sich allmählig ausgebildet (S. 108 f. 114. 228).

Bei diesen Behauptungen hat jedoch Sigwart mehrere Punkte von entscheidender Wichtigkeit übersehen, auf die ihn neben einigen Anführungen in meiner Schrift (S. 42 ff. nebst den Zusätzen) namentlich Schweizer's neuestes Werk aufmerksam machen konnte, dessen erster, anderthalb Jahre vor seinem „Zwingli" erschienener, Band diese Frage S. 68 ff. eingehend behandelt. Selbst wenn es uns an bestimmten Erklärungen über Zwingli's Erwählungslehre vor dem Jahr 1526 fehlte, wäre es doch kaum denkbar, dass ihm diese Lehre bis dahin fremd war. Denn wenn die Erwählung nichts Anderes ist, als der freie Rath-

schluss Gottes über die Seligkeit bestimmter Personen [1]), wenn demnach die Erwählungslehre das Doppelte enthält, dass die Seligkeit gewissen Personen unfehlbar zu Theil werde, und dass diese ihre Beseligung schlechthin keine andere Ursache habe, als den göttlichen Willen, so hat Zwingli dieses beides von Anfang an mit aller Entschiedenheit ausgesprochen. Der Glaube ist Heilsgewissheit, der Glaubige kann des unverlierbaren Glaubensbesitzes und der Seligkeit zweifellos sicher sein. Die Glaubigen „haben den Geist Gottes also, dass sie gewiss sind, Christus sei ihr Heil" (Ausl. der Schlussr. I, 190). Der Glaube, den wir in das Heil Christum haben, ist „ungezweifelt". (Ebd. 207). Der Glaubige ist seines Heiles gewiss (V. R. 230 u.), er weiss, dass er von Gott durch nichts getrennt werden kann (ebd. 175). „Welicher Gott recht erlernet hat und von jm ist heim gfürt, der mag jn nümmen verlassen, . . . er mag sin gwüss heil nit verlassen; und ob er schon us marter ein anders mit dem mund redte, wycht doch das herz nümmen: dann es weisst, dass sin sicher heil gott ist durch Christum Jesum" (Ausl. der Schlussr. I, 269). „Ein jeder glöubiger weisst bei ihm selbs wol, dass er selig wirt; denn der gloub des evangelii ist nüts anders, weder sölche sicherheit zu gott, dass einer gwüss ist, dass er selig wirt durch Christum" [2]), was aber, wie Zwingli hinzufügt, Keiner von dem Andern, sondern Jeder nur von sich selbst weiss. Der Glaubige ist also im Glauben seiner Seligkeit sicher, er kann nie mehr von Gott weichen, das Heil wird ihm unfehlbar zu Theil werden. Diesen Erfolg aber auf irgend einen anderen Grund zurückzuführen, als den Willen Gottes, konnte Zwingli gar nicht in den Sinn kommen; sagt er doch bei jeder Gelegenheit, dass Gott Alles in uns und ausser uns allein wirke, dass wir nichts

---

1) De provid. 113: *est igitur electio libera divinae voluntatis de beandis constitutio.*

2) V. Touf (1525) II, a, 283 unt. Aehnlich Ausl. der Schlussr. I, 277 oben: „der gloub ist nüt anders, weder ein gewüsse sicherheit, mit dero sich der mensch verlasst in den verdienst Christi." Dasselbe drückt Zwingli in der Schrift: Wider Dr. Balthasars toufbüchlin (1525) II, a 359 unt. so aus: „der inner (touf) ist das **wüssenhaft heil** dem, der jn hat, wüssenhaft wird genommen für selbselbwüssen" (l. selbwüssen).

Anderes seien, als Werkzeuge, die er selbst gemacht hat [1]), und auch an sich selbst lässt es sich nicht denken, wie Jemand seines Heils unbedingt sicher sein könnte, wenn dieses Heil von etwas Anderem, als von Gottes unwandelbarem Willen abhienge. Wäre es daher auch richtig, dass die Erwählungslehre als solche vor dem Jahr 1526 in seinen Schriften nicht vorkomme, so müssten wir ihm diese Lehre nichtsdestoweniger schon desshalb zuschreiben, weil sich alle Bestandtheile derselben bei ihm finden. Denn was man allein noch sagen könnte, Zwingli sei zwar überzeugt gewesen, dass der Glaubige seiner Seligkeit gewiss sei, er habe auch nicht bezweifelt, dass die Seligkeit, wie alle Dinge, ganz und gar vom göttlichen Willen abhänge, aber er habe diese beiden Bestimmungen noch nicht in der Lehre von der Erwählung vereinigt, diess wäre in jeder Beziehung unwahrscheinlich. Diese Lehre war ja nicht erst neu zu schaffen, sie war in der dogmatischen Ueberlieferung längst gegeben, die Schriften des Kirchenvaters, von dem sie in die katholische Dogmatik eingeführt worden ist, hatte Zwingli eifrig studirt, mit den Erörterungen des Thomas von Aquino über die Prädestination hatte er sich gleichfalls beschäftigt [2]), mit den Sätzen, welche Luther zu Leipzig wider Eck verfocht, und in denen neben Anderem auch die Prädestination berührt wird, hatte er sich schon i. J. 1519 einverstanden erklärt [3]), Melanchthon's entschiedene Aeusserungen aus den Jahren 1521 und 1523 [4]) blieben ihm gewiss nicht unbekannt, wenn er auch Carlstadt's Schrift v. J. 1524 [5]) nicht gelesen haben sollte, von Myconius wurde er schon 1521 über die Erwählung befragt [6]), den Prädestinatianismus seines Freundes Oecolampad,

---

1) Man vergleiche meine Schrift S. 42 ff. Ausl. der Schlussr. I, 176 o. 220 f. u. A.

2) S. die untenanzuführende Stelle de provid. 113.

3) An Myconius WW. VII, 104, wozu Schweizer Centraldogmen I, 60 f. 69 f. zu vergleichen ist.

4) Schweizer a. a. O. 63 f.

5) A. a. O. 66.

6) Myconius an Zwingli 11. Juli 1521 (Zw. WW. VII, 177): *de libero arbitrio ... ita tenemus, ut tamen semper aliquid me perturbet. Hoc autem inprimis, quod vulgarium illud videtur confirmari, quo dicitur: nihil refert qualiter vivam. Nam si sum electus ad vitam, male agere non possum, imo*

welchen dieser schon 1525 sehr entschieden vorträgt[1]), muss er gleichfalls, auch schon vor diesem Jahr, gekannt haben, dass endlich ein halbes Jahr vor dem Erscheinen des Commentars *de vera et falsa religione* Erasmus *de libero arbitrio* mit der Unfreiheit des Willens auch die unbedingte Vorherbestimmung bestritten hatte, kann ihm unmöglich entgangen sein[2]). Die Erwählungslehre war eine brennende Frage der damaligen Theologie, eine Frage, der Zwingli nicht aus dem Wege gehen konnte, wenn er auch gewollt hätte, über die er mit sich in's Reine zu kommen alle innere und äussere Aufforderung hatte. Dass eine solche Frage seinem „reformatorischen Bewusstsein" bis nach dem Erscheinen seiner dogmatischen Hauptschrift gleichgültig gewesen sei, oder dass ein so klarer Kopf die offen liegende Consequenz seiner eigenen Sätze nicht zu ziehen gewusst habe, wäre selbst dann unglaublich, wenn es uns darüber an allen ausdrücklichen Erklärungen aus dieser Zeit fehlte.

Aber wir sind nicht in diesem Fall. Zwingli hat seine Ueberzeugung von der Erwählung auch vor 1526 unzweideutig ausgesprochen. Schon die Auslegung der Schlussreden äussert sich hierüber sehr bestimmt. Alle Dinge, erklärt diese Schrift (I, 275 ff.), geschehen aus der Verordnung und Fürsichtigkeit Gottes, und nichts ist so klein, das nicht aus der allwissenden und allmögenden Fürsichtigkeit Gottes verordnet und geschickt werde. Wie vielmehr geschehen alle unsere Werke aus Verordnung Gottes! Sprichst du aber: so ich aus meiner eigenen Kraft nicht mag gut sein, sondern Gott muss mich gut machen, warum macht mich Gott nicht gut, oder er lässt mich, wenn er das nicht will, unverdammt, so ist zu antworten: warum dich Gott nicht gut mache, darum musst du ihn fragen, ich bin nicht in seinem Rath gesessen. „Ich hab aber das von dem heiligen

---

vitae aeternae sum certissimus; sin minus, frustra laborem, etiamsi manibus pedibusque adnitar, ut agam quam optime. Was Paulus, Augustin, Hieronymus, Ambrosius darüber sagen, sei ihm wohlbekannt, er möchte nun aber auch Zwingli's Meinung hören. Die Antwort des Letztern ist uns leider nicht erhalten.

1) Schweizer a. a. O. 74.

2) Schweizer 77 ff.

Paulo gelernet Röm. 9, 20—23., dass gott darum nit ungerecht ist, dass er sin creatur brucht nach sinem willen, glych als auch ein hafner unrechts von sinen gschirren nit gescholten werden mag, so er us einem schollen ein gschirr macht zu subren brüchen (Gebrauch), das andre aber zu unsubern: dann dhein seichkachel spricht: warum hast du mich nit ouch zu einem eerlichen trinkgschirr gmacht? Also warlich handlet gott mit uns on verletzen siner grechtigheit: denn wir sind, gegen jm zu rechnen, minder denn der leimscholl gegen den hafner, darum ordnet er sine gschirr, das ist uns menschen, wie er will: einen erwälet er, dass er zu sinem werk und bruch geschickt wirt, den andern will er nit. Er mag sine gschöpft ganz machen und brechen, wie er will [1]); er erbarmt sich über wen er will, er verhärtet auch wen er will.“ So Pharao, so heutiges Tags die Widersacher des Christenthums. „Es ist nüt anders, denn das urteil gottes, das etlich zu jm zücht, aber etlich verwirft; und werdend wir jm nüts daryn reden: denn wer sind wir, dass wir mit gott zanggen oder rechten möchtind?“ Meint aber Jemand sich desshalb der eigenen Arbeit für's Gute entschlagen zu dürfen, so antwortet unser Reformator: den Baum kennt man an der Frucht. Hat Gott dich zu einem guten Baum gemacht, so bringst du gute Frucht. Schreibst du aber dein Werk dir selbst zu, nun gut: „gott will us dir machen ein gschirr des zorns, das ist verdammnuss, daran er sin grechtigheit erzeigt.“ Sagt man weiter, der Glaube selbst sei doch ein Verdienst und eine That des Menschen, so erwiedert er: der Glaube sei nur Vertrauen auf das Verdienst Christi, dieses Vertrauen komme nach Joh. 6, 44. nicht von Menschen, sondern von Gott, und wo es sei, da werde der Mensch auf sein eigenes Verdienst verzichten, sich selbst nichts zugeben, sondern glauben, dass alle Dinge von der göttlichen Vorsehung verwaltet und geordnet werden. Des Glaubens Anfang und Saat komme von Gott, denn Niemand komme zu Christo, er werde denn gezogen vom Vater, das Zunehmen des

---

1) Wie Zwingli schon 1519 in seiner Krankheit betet:
Din haf bin ich
mach ganz ald (oder) brich.

Glaubens sei auch Gottes, der Glaube lehre uns, dass Gott alle Dinge wirke und wir nichts. Gebrauchen endlich die Gegner die Ausflucht, Gott sei zwar die „vornehmste“ Ursache der guten Werke, aber wir wirken auch, so erwiedert er: ob Gott von einer andern Ursache bewegt werde, oder nicht? und nachdem das Erste festgestellt ist, fragt er weiter, ob der Mensch auch eine Ursache von ihm selbst sei, oder nicht? „Ist der mensch von jm selbs harkummen, so ist er auch für sich selbs ein ursach seiner werken; ist er nit von jm selbs harkummen, sunder von gott: so ist auch gott ein ursach siner würkungen.“ „Wir hand das stark wort gottes an unser syten ston, . . . namlich dass gott alle ding würkt in uns, und wir nüt sind weder handgeschirr, durch die gott würkt, und ouch die handgschirr selbs gemacht hat.“ Schliesslich werden dann die bekannten Schriftstellen, wie Joh. 6, 44. 15, 4. 16. Phil. 2, 13 u. s. w. beigebracht, um zu beweisen, dass wir nicht Gott erwählen, sondern Gott uns erwähle, dass er unsern Willen bewege, zu wollen, was er will, dass er alles Gute in uns wirke, wir nichts seien, als Werkzeuge, dass er nur sein eigen Werk in uns belohne, dass er uns auserwähle um Frucht zu bringen, dass nie ein Mensch aus seinem Verdienst Gott gefällig geworden sei, sondern er selbst sich gefallen lasse, wen er will. — Man wird zugeben müssen, dass in dieser Erörterung die Lehre von der Erwählung mit aller Bestimmtheit vorgetragen ist, und dass diese Lehre auch nicht blos als „theoretische Consequenz“, sondern als höchst wichtig für das religiöse Leben behandelt wird; denn es handelt sich gar nicht blos davon, dass die Handlungen der Menschen von Gott geordnet und bewirkt seien, sondern ebenso wird auch von den Personen behauptet, sie werden von Gott allein und aus vollkommen freier Entschliessung zu dem gemacht, was sie sind, zu guten oder faulen Bäumen, zu Geschirren des Zorns oder der Gnade, sie werden erwählt oder verworfen, zu Gott gezogen oder verhärtet, je nachdem Gott will, sie seien Werkzeuge, deren er sich nicht allein mit unbeschränkter Machtvollkommenheit bedient, sondern die er auch selbst erst gemacht hat, und eben diese Ueberzeugung ist es, auf welche die Verwerfung des Verdienstes, dieser für die praktische Frömmigkeit so unentbehrliche Artikel, von

Zwingli gegründet wird. Dass dabei nicht ausdrücklich von einem ewigen Dekret Gottes gesprochen wird, macht nichts aus, denn der wesentliche Inhalt der Erwählungslehre liegt nur in dem Satze, dass der Glaube und Unglaube, und in Folge dessen die Seligkeit und Verdammniss, ganz und ausschliesslich vom göttlichen Rathschluss abhänge, übrigens hat Zwingli gewiss nicht bezweifelt, dass dieser Rathschluss, wie Alles in Gott, ewig sei. Nicht einmal dem Umstand möchte ich zu viel Gewicht beilegen, dass Zwingli an einer andern Stelle der Auslegung, S. 183, so spricht, als wollte er den Fall Adams, im Widerspruch mit seiner späteren Ansicht, von der göttlichen Anordnung ausnehmen. Er sagt nämlich hier mit Bezug auf die Stelle Sir. 15, 14 ff., ohne der Abhängigkeit aller Dinge von Gott zu erwähnen, Adam sei zuerst mit freiem Willen geschaffen worden, „also dass er sich mochte Gottes halten und seines Gebotes, oder nicht, wie er wollte," das Leben und der Tod sei in seiner Hand gestanden, während jetzt das Leben nicht mehr in unserer Hand stehe. Dürften wir daraus schliessen, Zwingli sei i. J. 1523 noch ein Anhänger des augustinischen Infralapsarismus gewesen, so wäre diess zwar ein weiterer Beleg für die Ansicht, dass sein Erwählungsglaube in letzterer Beziehung nicht aus theologischer Spekulation, sondern aus religiösen Motiven herstamme, denn wer vom Begriff Gottes aus zur Prädestinationslehre kommt, wird diese nur supralapsarisch fassen können, wer dagegen von dem religiösen Zustand des Menschen in der Gegenwart und seinem Glaubensbedürfniss ausgeht, der hat darin keine unmittelbare Aufforderung, sich mit der Frage über die Vorherbestimmung des Sündenfalls zu beschäftigen; dass aber die Erwählung selbst Zwingli damals noch nicht feststand, folgte aus ihrer infralapsarischen Fassung nicht im Geringsten. Indessen ist diese durch die angeführten Aeusserungen nicht wirklich zu beweisen. Denn gleich auf der folgenden Seite (vgl. S. 263) zeigt Zwingli, nicht blos Adam nach dem Fall, sondern keine Creatur könne aus sich selbst den Willen Gottes erfüllen, sie sei so gerecht, als sie wolle. Es scheint daher [1]),

---

1) Wie schon meine Schrift S. 64 mit Verweisung auf Schweizer Theol. Jahrbb. 1849, 177 ff. bemerkt.

die Willensfreiheit werde Adam a. a. O. nur in derselben hypothetischen Weise beigelegt, wie diess auch von späteren Supralapsariern geschieht, und damit, dass der Wille vor dem Fall als frei, als ebenso fähig zum Guten wie zum Bösen, der des gefallenen Menschen als unfrei und unfähig zum Guten bezeichnet wird, solle die gleichmässige Abhängigkeit beider von der alleswirkenden göttlichen Vorsehung nicht beschränkt werden; so dass demnach die Stelle aus Sirach schon hier in ähnlicher Weise auf Adam angewandt wurde, wie später, in dem Brief an Fontejus, (WW. VIII, 21) auf die Menschen überhaupt. Dass das freilich in Wahrheit nicht angeht, wäre leicht zu zeigen, aber so gut Andere diesen Widerspruch auf sich nahmen, ohne ihn zu bemerken, kann diess auch Zwingli gethan haben. Keinenfalls kann aber die angeführte Stelle beweisen, dass ihm die Erwählungslehre als solche noch fremd war.

Auch noch einige weitere Stellen der „Auslegung“ lassen sich nach Maassgabe der oben angeführten bestimmten Erklärungen nur im Sinn der Erwählungslehre auffassen. So S. 263 die Bemerkung, die Creatur vermöge nicht Ein Gebot Gottes zu erfüllen ohne den Geist Gottes; alle Auserwählten Gottes können somit nur aus der lauteren Gnade Gottes mit ihm vereinbart sein. Ferner S. 267: Gott habe seine Jünger und uns in ihnen erwählt, dass wir sein Volk seien und Frucht tragen. „Frucht tragen sei allein derer, die Gott dazu erwählt hat.“ Lesen wir endlich in derselben Schrift S. 207: „ob du schon aus Blödigkeit in Sünde fallest, verhängt Gott das selbst“ u. s. w., so wird sich diess gleichfalls nur aus der Voraussetzung erklären lassen, dass das Verhalten des Menschen überhaupt, und somit auch Glaube oder Unglaube, allein vom Willen Gottes abhänge.

Nach diesen Belegen werden wir nun um so weniger Grund haben, die Aeusserungen des Commentars *de vera et falsa religione* so gezwungen umzudeuten, wie diess Sigwart versucht hat. Auch in dieser, wie in der früheren Darstellung, geht Zwingli von der Verwerfung des menschlichen Verdienstes und der ausschliesslichen Zurückführung des Guten auf die göttliche Ursächlichkeit in richtiger Folgerung zu der Lehre von der Prädestination fort. Wie kommt es, fragt er S. 157, dass die Frommen

3*

an Gott glauben? *Ejus fit tum virtute tum gratia in quem creditur: nam quod ad ingenium et naturam hominis adtinet, nihil differt pius ab impio... Solius ergo Dei est et ut credas Deum esse et eo fidas.* Nicht in unserer Macht liegt es, zur Erkenntniss und Anbetung Gottes zu gelangen; Niemand kommt zu Christus, wenn ihn der Vater nicht zieht; nicht an unserem Wollen und Laufen liegt es, sondern am göttlichen Erbarmen (S. 165 unt. 174 m.). Diese Sätze, so bestimmt und ohne alle Beschränkung hingestellt, führen so unmittelbar zur Prädestination, dass Zwingli sehr kurzsichtig hätte sein müssen, um diese von Andern längst ausgesprochene Folgerung nicht zu finden. Davon ist er aber so weit entfernt, dass er vielmehr den Zusammenhang der Prädestinationslehre mit den übrigen Voraussetzungen seines Systems mit voller Klarheit entwickelt. Nachdem er schon in dem Abschnitt über die Vorsehung S. 163 bemerkt hat, von ihrer richtigen Auffassung hänge die Entscheidung über Vorherbestimmung, Willensfreiheit und Verdienst ab, erklärt er sich De merito S. 282 ff. näher über diese Punkte. Die Prädestination folgt aus der Vorsehung (*est providentia praedestinationis veluti parens*). Vermöge seiner Vorsehung erhält und ordnet Gott Alles; auch was wir für ein Uebel halten, stammt von ihm her, das vermeintliche Uebel dient nur Zwecken, die wir nicht kennen, auch was uns unerlaubt ist, ist ihm erlaubt; denn da das Gesetz nur dazu da ist, die Affekte im Zaum zu halten, Gott aber ohne Affekt ist, so steht er unter keinem Gesetz, und es gibt mithin nichts, was ihm verboten wäre. *Ne ergo curiosi simus ac timidi, a providentia Dei quaedam liberantes, quasi eam minime decentia.* Mit diesem Begriff der Vorsehung ist die Prädestination unmittelbar gegeben. *Nascitur autem praedestinatio, quae nihil aliud est, quam si tu dicas praeordinatio, ex providentia, imo est ipsa providentia: nam et theologi providentiam a sapientia sic discriminant, quod illa progrediatur ad agendum et disponendum, haec autem videat, quid quomodo agendum sit... Providentia ergo Dei simul tolluntur et liberum arbitrium et meritum: nam illa omnia disponente, quae sunt partes nostrae, ut quicquam ex nobis ipsis fieri possimus arbitrari? cum autem omnia ipsius opera fiant, quomodo nos quicquam merebimur?* Diess wird weiter ausgeführt, und dann fort-

gefahren: *Quodsi mihi dicas: quum Dei providentia cuncta fiant, cur non efficit, ut qui sic in cognitione ejus errant, ac subinde illiberaliter coactique omnia faciunt, clarius illustrentur, quo cum perspicacibus videant quod maxime spectandum est? respondemus: Ad hunc abi, qui illos creavit, et rationem actionum ipsius ab illo ipso percontare, nos enim non fuimus ei a consiliis, nec priores dedimus, ut quicquam ab eo reposcere audeamus lege depositi. Nos scimus figulo potestatem esse, ex eodem luto facere aliud quidem vas ad honorem aliud autem ad contumeliam. Et cur Deo ac Domino nostro dicemus: cur fecisti me ad hunc modum?*

Es heisst den Worten Gewalt anthun, wenn man mit Sigwart (S. 108) sagt, die Prädestinationslehre sei in dieser Stelle nicht ausgesprochen, das Wort *praedestinatio* sei hier ganz gleichbedeutend mit *providentia*, und sage blos, dass alles Geschehen von Gott zum Voraus bestimmt sei, es beziehe sich auf die Handlungen, nicht auf die Personen. Diess ist so wenig richtig, dass die Prädestination vielmehr ausdrücklich von der Providenz unterschieden wird, wie die Folge von ihrem Grunde, und wenn zugleich in den Worten *imo est ipsa providentia* [1]) ausgedrückt ist, dass es eine und dieselbe göttliche Thätigkeit sei, die mit beiden Begriffen bezeichnet wird, so fallen sie doch darum nicht schlechthin zusammen, sondern zur Prädestination wird die Vorsehung nur sofern sie in einer bestimmten Beziehung wirkend gedacht ist: für ihr Wirken in der Natur z. B. setzt Zwingli nie *praedestinatio.* Welche Beziehung das aber sei, darüber gestattet schon der Ausdruck „Prädestination“ kaum einen Zweifel; denn da dieser Ausdruck ein längst gebräuchlicher, Zwingli wohlbekannter dogmatischer Kunstausdruck ist, so lässt sich durchaus nicht annehmen, dass er ohne alle nähere Erklärung von der Prädestination sprechend etwas Anderes damit bezeichnen wolle, als was Jedermann mit diesem Wort bezeichnete. Wo er sich genauer erklärt, unterscheidet er allerdings noch zwischen den zwei Akten der *electio* und der *praedestinatio*, des *προγινώσκειν* und

1) Aehnlich Antib. adv. Ems. III, 140: *providentiae divinae, quam aliter praedestinationem vocant.* Auch hier handelt es sich um die Frage: *cur fecisti me sic?*

προορίζειν [1]); aber aus dieser Verengerung des herkömmlichen Begriffs kann man doch nicht schliessen, dass Zwingli denselben Begriff auch über die Grenzen des dogmatischen Sprachgebrauchs hinaus erweitert, und ihn statt der Entscheidung über Glauben und Unglauben, Seligkeit und Verdammniss, auf alle Akte der Vorsehung ohne Unterschied bezogen habe. Er selbst gebraucht *praedestinatio* immer entweder gleichbedeutend mit *electio* [2]), oder specieller, im Unterschied von der Erwählung, für den Willensakt, durch welchen Gott die von ihm Erwählten zum Heil verordnet. Schon dieser Ausdruck widerlegt daher Sigwart's Erklärung. Aber Zwingli wirft ja auch ausdrücklich die Frage auf, wie es komme, dass Gott nicht Allen den Glauben gebe, und er antwortet darauf mit denselben Worten, wie in der oben angeführten prädestinatianischen Stelle der Auslegung: *ad hunc abi, qui illos creavit, nos enim non fuimus ei a consiliis* u. s. w. Dass das „an die Prädestinationslehre streife", muss auch Sigwart zugeben; aber was soll diesem Zugeständniss gegenüber die Bemerkung, die auch an sich nur theilweise richtig ist: dieses an die Prädestination Streifende „seien nicht Zwingli's, sondern des Apostels Worte?" Will denn Zwingli mit den Worten des Apostels etwas Anderes, als seine eigene Ueberzeugung aussprechen? Oder soll die Prädestination desshalb nicht in unserer Stelle liegen, weil „das *prae* für Zwingli bis jetzt keineswegs *ab aeterno* bezeichne, sondern nur die vollständige Abhängigkeit des Menschen von Gott, die Priorität der Ursache?" Mit dieser vollständigen Abhängigkeit von Gott ist zwar, wie bemerkt, bereits alles Wesentliche der Prädestinationslehre zugestanden; wird aber der göttliche Rathschluss, von welchem die Seligkeit und Verdammniss abhängt, überdiess noch ausdrücklich als Vorherbestimmung gefasst, so ergibt sich die Ewigkeit dieser Vorherbestimmung theils aus Zwingli's Gottesbegriff, theils aus dem überlieferten augustinischen Prädestinationsbegriff, ja schon aus

---

1) Elenchus c. Catabapt. III, 424 f. Daher de provid. 111 unt. 114 unt. u. ö. *electio et praedestinatio.*

2) Z. B. provid. c. 6: *de electione, quam theologi praedestinationem vocant.*

Eph. 1, 4 so unmittelbar, dass wir annehmen müssen, auch diese Bestimmung sei ihm damals, als er den Commentar schrieb, recht wohl bekannt gewesen.

Wie frühe sich überhaupt Zwingli mit der Erwählungslehre beschäftigte, und seine eigene Ueberzeugung über dieselbe gewann, zeigt die beachtenswerthe Bemerkung De providentia S. 113: *Thomae Aquinatis (modo recte meminerim ejus philosophiae) de praedestinatione sententia talis fuit: Deum, quum universa videat, antequam fiant, hominem praedestinare tum scilicet, quum per sapientiam viderit, qualis futurus sit. Quae mihi sententia, ut olim scholas colenti placuit, ita illas deserenti et divinorum oraculorum puritati adhaerenti maxime displicuit.* Die Frage selbst war also dem Reformator schon zu der Zeit nicht fremd, als er den Schwerpunkt seines religiösen Lebens und seines theologischen Denkens noch nicht gefunden hatte, aber die ihn befriedigende Antwort auf diese Frage, den Glauben an die Erwählung, gab ihm erst die heil. Schrift an die Hand. Sie leistete ihm aber diesen Dienst nicht erst in späteren Jahren, sondern gleichzeitig mit seiner Abwendung von den philosophischen Systemen und seiner Hinwendung zur Schrift überzeugte er sich von jener Wahrheit. Wenn wir daher Zwingli's Erwählungsglauben nicht aus metaphysischer Spekulation, sondern aus religiösen Gründen herleiten, zugleich aber seine Entstehung in die Anfänge seiner selbstständigen theologischen Entwicklung hinaufrücken, so folgen wir damit nur den Andeutungen, die er uns selbst gibt.

Dass er nichtsdestoweniger diese Lehre in seinen früheren Werken nicht so ausführlich entwickelt, wie späterhin, ist sehr erklärlich. In den deutschen Schriften mochte es ihm überhaupt nicht angemessen scheinen, diesen tiefsten Hintergrund seiner religiösen Ueberzeugung vollständiger, als diess das nächste Bedürfniss forderte, zu enthüllen. Warnt er doch auch noch später in einem bekannten Briefe ausdrücklich vor eingehender Besprechung dieser Fragen vor dem Volke, nicht weil er ihre Bedeutung unterschätzt oder seiner Sache nicht sicher ist, sondern weil er den Wenigsten so viel Einsicht und Frömmigkeit zutraut, um die Lehre von der Unfreiheit des Menschen und der göttlichen

Vorherbestimmung nicht zu missbrauchen [1]). Eine ähnliche Besorgniss hat ihn auch schon in der Schrift *de vera et falsa religione* zu einer Zurückhaltung veranlasst, die sonst vielleicht auffallen könnte. Er selbst deutet diess a. a. O. S. 284 f. an. Nachdem er nämlich zugegeben hat, dass die Schrift an den meisten Orten so rede, als ob sie ein menschliches Verdienst für möglich hielte, fährt er fort: Darum dürfe man aber doch nicht meinen, man müsse durch eine Art von Gebietstheilung beide Theile befriedigen (wie diess eben damals Erasmus gewollt hatte), sondern man müsse es machen, wie es Gott selbst mache, die richtige Gotteserkenntniss verbreiten und den Glauben wecken, aus dem die guten Früchte unfehlbar hervorgehen werden, zugleich aber die, welche zum Guten träg sind, durch die Aussicht auf Lohn anfeuern. *Quod si dicas, dissensionem hinc orituram inter pios et mercenarios: respondemus, nullam prorsus esse futuram. Nam qui pii sunt, non contendunt, sed ex charitate docent, qui autem hac tempestate mox ut unum pedem latius promoverunt, quam vulgo fieri videant, prosiliunt, ac omnes prae se contemnunt* (die Wiedertäufer), *tam non sunt pii, quam ii, qui operibus nituntur. Pietas omnia fert etc. Quodsi liceat hic quorundam hypocrisin protrahere, qui in universum nihil quam eruditionem suam ostentant, nec ferre possunt, si quem se videant eruditione antevertere: offenderemus quidem, sed simplicibus caveremus. Ne ergo tumultuosulis istis fel omne exulceremus, hac contenti sumus docendi ratione, quam paulo ante tradidimus* (den Glaubensarmen gegenüber die Vorstellung des Lohns stehen zu lassen). Zwingli betrachtet es also schon hier als eine Liebes- und Klugheitspflicht, die Lehre von der unbedingten Wirksamkeit Gottes nur mit Behutsamkeit vorzutragen. Um so mehr mochte er selbst sich in dem Zeitpunkt, als er seinen Commentar abfasste, zu dieser Behutsamkeit aufgefordert fühlen, und wir dürfen nur bedenken, dass ganz kurz vorher die Schrift des Erasmus gegen Luther

1) An Fontejus den 25. Januar 1527 (W. W. VIII, 21), nach einer bündigen und entschiedenen Auseinandersetzung seiner Ansichten über Vorsehung, freien Willen und Vorherbestimmung: *Sed heus tu, caste ista ad populum et rarius etiam; ut enim pauci sunt vere pii, sic pauci ad altitudinem hujus intelligentiae perveniunt.*

erschienen war; wir dürfen uns nur erinnern, wie unbedingt Zwingli's Verehrung gegen dieses Haupt der Humanisten früher gewesen war [1]), wie hoch er ihn fortwährend hielt, und mit welcher Besorgniss er noch vor der Vollendung jener Schrift dem drohenden Bruch zwischen ihm und Luther entgegensah [2]), um es zu begreifen, dass er sich auf die Frage über die Erwählung im Commentar nicht einmal so weit einliess, als in der Auslegung der Schlussreden [3]).

Nach diesen Erörterungen wird es sich nun beurtheilen lassen, ob es wahr ist, dass Zwingli meiner Darstellung zufolge eine zweifellose Sicherheit erst am Ende seines Lebens gewonnen haben müsste, nachdem er die Reformation ohne solche Sicherheit begonnen und vollendet (Sigwart S. 4), weil ich nämlich gesagt habe, er wisse jene Sicherheit nur dadurch zu gewinnen, dass er zur göttlichen Vorherbestimmung seine Zuflucht nehme; ob ich wirklich den Tadel (S. 5) verdiene, mich „so wenig um historische Wahrscheinlichkeit zu kümmern, dass ich die Genesis des ganzen Zwinglischen Systems gerade aus seinen allerletzten Schriften deutlich zu machen versuche“ [4]); oder ob nicht vielmehr Sigwart mit der Behauptung, dass Zwingli bis zum Jahr 1526 an die Prädestination nicht gedacht habe, der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit ebensosehr, als den klaren Zeugnissen seiner Schriften widerstreitet. Ebenso wird erhellen, wie es sich mit dem „logischen Sprung“ verhält, den mir Sigwart S. 150 vorwirft, weil ich sage, der Glaube sei nach Zwingli's Auffassung unbedingte persönliche Heilsgewissheit oder Bewusstsein der Erwählung. Dieser Satz steht nur nicht ganz genau mit diesen Worten in zahlreichen Stellen der Zwinglischen Schriften. Der Glaube ist nach Zwingli (I, 277, II, a, 283; s. o.) „nichts An-

1) Epist. VII, 12 vgl. S. 10.

2) Ebd. S. 193 vgl. die Briefe des Erasmus S. 221. 307 ff.

3) Dass Zwingli längere Zeit nur behutsam mit seinen eigenthümlichen Ansichten hervortrat, zeigt auch die bekannte Aeusserung über das Abendmahl an Wyttenbach (W. W. VII, 299 vgl. meine Schrift S. 127).

4) Was übrigens unter Umständen ganz erlaubt sein kann, und was Sigwart auch thut, wenn er Zwingli's Abhängigkeit von Picus hauptsächlich aus der Schrift *de providentia* beweist, in der die Gedanken Pico's nach S. 35 „am Vollständigsten wiederkehren.“

deres, als solche Sicherheit zu Gott, dass Einer gewiss ist, dass er selig wird"; er ist (II, a, 359) „das wüssenhaft heil", das Heilsbewusstsein; er ist, wie oben gezeigt wurde, zweifellose Heilsgewissheit; wer glaubt, ist seiner Erwählung gewiss (*certus est, se Dei electum esse* Fid. rat. IV, 8); er weiss eben durch die Sicherheit seines Glaubens, dass er erwählt ist; denn in seinem Glauben ist ihm die Unverlierbarkeit des Heils verbürgt [1]), und der Glaube selbst besteht darin, dass der Erwählte durch die ihn beseelende Gotteskraft seiner Erwählung, die ihm vorher unbekannt war, gewiss wird [2]). Man verkennt Zwingli's Denkweise, wenn man sagt: die Gewissheit des Heils begleite den Glauben nothwendig, sie sei ein integrirendes Moment an ihm, aber darum nicht der Glaube selbst, und die Zuversicht und Sicherheit des Glaubigen werde auch nicht auf die Erwählung, sondern darauf gegründet, dass man sich bewusst sei, den Geist Gottes in sich zu haben. Zwingli selbst macht jenen Unterschied nicht. Glaube, Geistesbesitz, Heilsgewissheit, Bewusstsein der Erwählung sind für ihn vollkommen gleichbedeutende Begriffe. *Ex quo patet,*

---

1) Provid. 122: *qui ergo sic est fidei scuto tectus, scit se esse Dei electum illo ipso fidei fundamento et securitate. Atque hic est arrhabo spiritus, quo sibi mentes nostras devincit.... Certi enim sunt, qui hanc fidei virtutem ac lucem habent, quod neque fata neque vita thesaurum sibi istum possint adimere.. Hi ergo sic electi sunt, ut non soli Deo nota sit ipsorum electio, sed illis ipsis quoque, qui electi sunt... Constat igitur eos, qui credunt, scire se esse electos: qui enim credunt electi sunt.* Es gehört etwas dazu, auch nur dieser und der nächstanzuführenden Stelle gegenüber zu behaupten: „Es sei falsch, dass Zwingli alles Gewicht darauf lege, dass der Einzelne seiner Erwählung sich bewusst sei." Zwingli sagt doch, die Erwählung des Glaubigen sei nicht blos Gott, sondern auch ihm selbst bekannt, in und mit dem Glauben werde er sich seiner Erwählung bewusst; was soll er denn mehr sagen, um auszudrücken, dass er sich einen Glauben ohne dieses Bewusstsein nicht zu denken wisse?

2) Sacr. bapt. III, 572 unt.: Die Erwählten aus den Heiden waren schon vor der Weltschöpfung erwählt, aber ihre Erwählung war ihnen unbekannt, so lange ihnen der Glaube fehlte. *Sed tandem cum adesset tempus a Deo constitutum, jam fidei beneficium a Deo adepti sciebant se esse Dei electos, quod quidem prius erant, sed ignoraverant. Fides enim est substantialis ista et viva virtus adflati animi, qua certe ac inconcusse fidit invisibili Deo.*

sagt er de Sacr. Bapt. III, 575, *fidem fructum ac pignus praesens electionis esse, ut jam qui fidem habet sciat se electum esse, quod prius ignorabat... Quam fidei lucem ac certitudinem apostolus arrhabonem spiritus appellat.* Aehnlich in Matth. VI, a, 348 m: *Quicunque vera et indubitata cum fide misericordia Dei per Christum fidit, is certissimum signum habet electum se esse. Fides ergo arrhabo est et σφραγὶς, quibus corda nostra obsignat Deus. Pectus ergo tuum examina! si te certum de misericordia Dei invenies, adeo ut nulla creatura te ab hac fiducia avellere possit, arrhabonem habes spiritus. Arrhabo non maritus est, sed sigillum et pignus certissimum matrimonii. Sic fides certissimum signum est conjunctionis animae tuae cum Deo.* Der *arrhabo spiritus*, der uns als Unterpfand der Erwählung und des Heils verliehene Geist [1]), wird hier bald einfach dem Glauben, bald in erweitertem Ausdruck der Glaubensgewissheit, vermöge deren der Mensch sich erwählt weiss, dem unverlierbaren Vertrauen auf die göttliche Gnade gleichgesetzt. Dasselbe geschieht in der vorhin angeführten Stelle de provid. 122, und auch in der Fidei ratio S. 8 wird die Sache nicht so dargestellt, als ob die Heilsgewissheit von dem Glaubigen selbst aus dem Bewusstsein des Geistesbesitzes erst erschlossen würde, sondern die Heilsgewissheit fällt mit der Wirkung des Geistes im Menschen, oder dem Glauben, unmittelbar zusammen, und nur wo diese Heilsgewissheit ist, ist der Geist; erst der Schriftsteller ist es, welcher den Satz, dass sich der Glaubige seiner Erwählung bewusst sei, mittelst des Schlusses beweist: Wer glaubt, ist erwählt; der Glaubige weiss aber, dass er glaubt, also weiss er auch, dass er erwählt ist [2]). Wenn wir daher in Zwingli's Sinn von Heilsge-

1) So, als Genitiv der Apposition, wird der Ausdruck von Zwingli selbst erklärt zu 2 Kor. 5, 5 W. W. VI, a, 199: *Deus maritus noster, qui nos spiritu suo arrabonis vice sibi desponsavit.*

2) Die Stelle lautet so: Die Erwählten wissen von sich selbst, dass sie erwählt sind, von Anderen dagegen können sie diess nicht wissen. *Sic enim scriptum est in Actis: Et crediderunt quotquot ad vitam aeternam ordinati erant. Qui ergo credunt, ad vitam aeternam sunt ordinati. At qui vere credant nemo novit nisi is qui credit. Hic ergo jam certus est, se Dei electum esse. Habet enim spiritus arrhabonem, juxta Apostoli verbum, quo desponsus et obsignatus scit se esse vere liberum et filium familiae factum,*

wissheit, Bewusstsein der Erwählung u. s. f. reden, so darf diess nicht blos von einer theoretischen Ueberzeugung verstanden werden, sondern die Ueberzeugung des Glaubigen, dass er Kind Gottes oder erwählt sei, das Vertrauen auf die göttliche Gnade, und der werkthätige Trieb, ganz und gar der Ehre Gottes zu leben, fallen für Zwingli schlechthin zusammen; das Wissen von der Wahrheit ist an sich selbst praktisch, denn es ist von dem Sein Gottes im Menschen nicht verschieden [1]). Da diess aber ausser dem oben Bemerkten auch schon in meiner Schrift S. 28 ff. nachgewiesen ist, und von Sigwart (S. 147 ff.), trotz seines Widerspruchs gegen mich, gleichfalls anerkannt wird, so soll dieser Punkt hier nicht weiter verfolgt werden.

Wäre übrigens die Erwählungslehre wirklich eine so späte, und für das reformatorische Bewusstsein so entbehrliche Consequenz des Zwinglischen Systems, wie uns Sigwart versichert, so dürfte auch er selbst diese Lehre nicht zur Erklärung von Bestimmungen benützen, welche Zwingli schon vor dem Normaljahr 1526 aufgestellt hat; er dürfte nicht in der Erläuterung einer Stelle aus dem Jahr 1525 von dem „in der Erwählung dem Menschen bestimmten Heil“ (S. 198) reden; er dürfte ebensowenig S. 201 die Kirche, deren Begriff ja Zwingli schon frühe dargelegt hat, das Organ und die Sphäre nennen, durch das und in der die Erwählung sich verwirklicht, oder Zwingli's Ansicht vom Abendmahl, welche diesem schon 1523 feststand, daraus erklären, dass die Realisation der Erwählung für Zwingli mit dem Einwohnen des Geistes im Glauben vollendet sei (S. 215); er hätte auch das, was er S. 138 f. und 143 sagt, dass der Rathschluss der Erlösung mit dem der Erwählung zusammenfalle, dass das Gesetz im Erwählungsrathschluss abgethan sei, dass die Erlösung durch den heiligen Geist in Folge der Erwählung vollzogen werde, dass Gott nur um der Erwählten willen Mensch

non servum. Spiritus enim ille fallere non potest. Qui si dictat nobis, Deum esse patrem nostrum, et nos illum certi et intrepidi patrem adpellamus, securi quod sempiternam hereditatem simus adituri, jam certum est spiritum filii Dei esse in corda nostra fusum. Certum est igitur eum esse electum qui tam securus et tutus est: qui enim credunt ad vitam aeternam ordinati sunt.

1) M. vgl. hierüber auch V. R. 285 m.

geworden sei — er hätte alle diese und ähnliche Aeusserungen anders fassen und auf die von ihm angenommene letzte Gestalt des Zwinglischen Systems beschränken müssen. Aber dann würde sich freilich gezeigt haben, dass die Erwählungslehre mit dem Ganzen dieses Systems viel enger verwachsen ist, als Sigwart zugeben will, und dass man sie aus dem Lehrbegriff Zwingli's, so wie sich dieser bis zum Jahr 1525 gestaltet hatte, nicht streichen kann, ohne eine ganze Reihe seiner eigenthümlichsten Bestimmungen ihres inneren Halts und Zusammenhangs zu berauben. Sigwart scheint diess gefühlt zu haben, und daher jene unwillkührlichen Widersprüche gegen seine sonstigen Annahmen über die Erwählungslehre; uns werden dieselben nur bestätigen, was über das Alter und die Bedeutung dieser Lehre auch abgesehen davon erwiesen sein wird.

4. Zwingli und Pico.

Erst nach diesen Erörterungen über Zwingli's Grundlehren kann die Frage nach seinem Verhältniss zu dem italienischen Philosophen untersucht werden, welchen Sigwart für seinen bedeutendsten Lehrer und Vorgänger erklärt. Seine genaue Bekanntschaft mit Pico kann nun keinem Zweifel unterliegen, und es ist ein wesentliches Verdienst der Sigwartischen Schrift, dass sie diese bisher ganz unbeachtete Quelle der Zwinglischen Lehre an's Licht gebracht hat. Aber was bei einer neuen Entdeckung so oft geschieht, dass ihre Tragweite überschätzt wird, das scheint auch Sigwart begegnet zu sein. Hören wir ihn (S. 14. 25 f.), so fand Zwingli bei Picus „die Grundideen, die von nun an überall in seinen Schriften zu Tage treten"; die Schriften des Picus enthalten „den Rahmen des Zwinglischen Systems, all' seine spekulativen Hauptgedanken, zum Theil in wörtlicher Uebereinstimmung"; „was er als seine Ueberzeugung im Kampfe gegen die römische Kirche aussprach und verfocht, war nichts Anderes als der Begriff der Religion, den er aus Picus aufgenommen hatte." Diese Behauptungen sind meines Erachtens in mehr als Einer Hinsicht zu beschränken. Die Vergleichung der beiden Lehrbegriffe zeigt, dass Zwingli seinem Vorgänger zwar in mehreren wichtigen Annahmen gefolgt ist; dass aber gerade die eigen-

thümlichsten und einflussreichsten Bestimmungen seines Systems sich theils gar nicht aus Pico ableiten lassen, theils wenigstens Pico's zu ihrer Entstehung nicht nothwendig bedurften. Eine etwas eingehendere Analyse wird diess beweisen [1]).

Eine auffallende Uebereinstimmung findet sich zwischen Pico und Zwingli zunächst in ihren Bestimmungen über das Wesen Gottes. Gott ist nach Pico das schlechthin einfache, einheitliche, gegensatzlose Wesen, das Eine, und er ist als solches das Princip aller Dinge; er ist aber ebenso auch ihr Endzweck, oder das Gute, und ihr Urbild, oder das Wahre: alles Sein ist *unum, verum, bonum;* Gott als das ursprüngliche und unbedingte Sein ist die ursprüngliche Einheit, Wahrheit und Güte; er ist ebendesshalb nicht blos das höchste Sein und das höchste Gut, sondern alles Sein, alles Gute u. s. w. in ursprünglicher Weise, und er schliesst Alles *principaliter* in sich [2]). Der Gottesbegriff Pico's ist mit Einem Wort, wie er diess auch selbst sagt, der des neuplatonischen Systems, und nur darin entfernt er sich von den strengeren Neuplatonikern, dass er das Eine und Gute mit dem absoluten Sein identificirt und nur von dem abgeleiteten Sein unterscheidet, während es Jene schlechtweg über das Sein gestellt hatten [3]). Im Uebrigen behauptet er ganz den Standpunkt jenes dynamischen Pantheismus, welcher die neuplatonische Lehre bezeichnet. Gott ist ihm einerseits über jede Seins- und Denkbestimmung hinaus; nicht blos der Name des Einen, des Seienden u. s. w., sondern auch der abstraktere der Einheit, des Seins, der Güte, der Wahrheit ist zu beschränkt für ihn [4]), und er soll aus diesem Grunde auch weder *intellectus* noch *intelligens* genannt werden, so wenig Picus im Uebrigen Gottes vollkommenstes Wissen

---

1) Ich bediene mich im Folgenden der Folioausgabe von Pico's sämmtlichen Schriften, welche im Jahr 1601 zu Basel erschien, und in ihrem zweiten Band auch die Werke seines Neffen, Johann Franz Pico, enthält.

2) Heptaplus III, 1. V, 6 med. VII, prooem. S. 31 unt. Conclusiones S. 60, 8. 15. De ente et uno c. 4. c. 5, S. 163 m. 164 m. c. 8. 9. In orat. Dom. Anf. S. 245 unt. u. o.

3) De ente c. 4. c. 5, Anf. Pico selbst natürlich gibt nicht zu, dass er von der platonischen Lehre abweiche.

4) De ente c. 5, 164 m.

bezweifelt [1]); er wohnt in einem Dunkel, in das wir nur durch das Licht der Unwissenheit eindringen; er steht überschwenglich, unausdenkbar und unaussprechlich über allem, was wir von ihm sagen und denken können [2]); so thöricht es daher ist, wenn man bezweifelt, dass Gott ist, ebenso thöricht ist es doch auch, wenn man zu wissen glaubt, was er ist [3]). Andererseits aber ist Gott, wie bemerkt, ebenso wie bei den Neuplatonikern, trotz seiner Ueberweltlichkeit zugleich der Inbegriff alles Seins, und die einzige wirkende Ursache in allen Dingen; und Pico erklärt desshalb ausdrücklich, die natürlichen Ursachen seien nicht die letzten Ursachen, sondern blosse Werkzeuge [4]). In allen diesen Sätzen findet sich kaum irgend etwas, womit Zwingli nicht übereinstimmt;

1) Conclus. 62, 49. Apol. 154 f. Heptapl. V, 1. De ente c. 5. S. 165. Commento sopra una canzone u. s. w. I, 1, S. 496. Pico beruft sich hiefür, wie überhaupt für seine Lehre von Gott, neben Andern ganz stehend auf den Areopagiten Dionysius, dessen Lehre sich in der seinigen so wenig, als die übereinstimmende der heidnischen Neuplatoniker, verkennen lässt.

2) De ente c. 5. 164 m.

3) De ente, Resp. ad object. sec. S. 177 o. Aehnlich Zwingli V. Rel. 155 unt. vgl. 157 m. Diesen Unterschied zwischen der Ueberzeugung vom Dasein Gottes und der Erkenntniss seines Wesens übersieht Sigwart (S. 55. 97), wenn er Zwingli jede natürliche Gotteserkenntniss schlechtweg läugnen lässt, und nur desshalb, weil ich (S. 33) von Zwingli's Beweisführung für das Dasein Gottes rede, eine in diesem Fall ziemlich überflüssige Zurechtweisung ertheilt — dass nämlich Zwingli erst durch diese Beweisführung zum Begriff Gottes komme, dass „sein Ausgangspunkt eine philosophische Deduktion sei"; diess behauptet Niemand weniger als ich, und ob man andererseits sagt, de provid. 86 ff. werde das Dasein Gottes bewiesen, oder ob man sagt, „es werde bewiesen, dass alles Endliche nur von Gott sein könne", macht in der Sache desswegen keinen wesentlichen Unterschied, weil die Abhängigkeit des Endlichen von Gott hier nicht synthetisch aus dem vorausgesetzten Gottesbegriff abgeleitet, sondern analytisch aus der Betrachtung des Endlichen bewiesen wird, das eben durch seine Endlichkeit auf den unendlichen Schöpfer hinweise.

4) Heptapl. I, 1: *naturales agentes causas... haud tamen primarias esse causas eorum, quae fiunt, sed instrumenta potius divinae artis cui obediunt et famulantur.* M. vgl. die Sätze Zwingli's provid. c. 3: *causas secundas injuria causas vocari;* ebd. 95 ff. *viciniora ista, quibus causarum nomen damus, non jure causas esse, sed manus et organa, quibus aeterna mens operatur* u. Aehnl. Dass die materiellen Ursachen blosse Mittelursachen seien, sagt bekanntlich schon Plato und Aristoteles.

nur jenes Uebermaass neuplatonischer Ueberschwenglichkeit, wodurch Gott zum absolut unerkennbaren und bestimmungslosen Wesen gemacht wird, würde sich mit seinem lebendigen Offenbarungsglauben zu schlecht vertragen, um es sich anzueignen; er läugnet zwar, dass sich der Mensch aus sich selbst irgend einen Begriff von Gott bilden könne, aber er bestreitet nicht, dass ein solcher Begriff mit Hülfe der göttlichen Offenbarung möglich sei; er behauptet nicht, dass die *lux ignorantiae* der einzige Weg sei, um zu Gott zu gelangen.

Ungleich geringer ist Pico's Verwandtschaft mit Zwingli in der Lehre vom Menschen. Mag auch das vierte Kapitel von Zwingli's Abhandlung über die Vorsehung einige Erinnerungen an Pico's Rede über die Würde des Menschen enthalten, so sind diese doch für das Ganze seiner Ansicht von keiner Erheblichkeit. Was Pico [1]) als den wesentlichen Vorzug des Menschen und als das Ebenbild Gottes in ihm bezeichnet, dass er in die Mitte des Weltganzen gestellt alle Naturen substantiell in sich verknüpfe, die irdische, die himmlische und die geistige, um sich mit freier Wahl seine Stelle in der Welt selbst zu bestimmen, dass er als das Band des Universums durch seinen Fall die ganze Natur in Gefahr gebracht und einen Schaden angerichtet habe, den nur der Schöpfer der Natur wieder heilen konnte; davon findet sich bei Zwingli nur das Allgemeine, das er wohl kaum erst von Pico zu lernen brauchte, dass der Mensch zugleich himmlischer und irdischer Natur sei, aus Körper und Geist bestehe; dagegen ist ihm die neuplatonische Dreitheilung des menschlichen Wesens in Seele, Leib und Lebensgeist [2]) fremd, während andererseits Pico von den wesentlichen Bestimmungen der Zwinglischen Anthropologie, von dem ursprünglichen Gegensatz des Körpers und Geistes und von der daraus entspringenden Unvermeidlichkeit der Sünde, gleichfalls schweigt. Dagegen bieten Pico's Ansichten über das Verhältniss des Menschen zur Gottheit mit denen des schweizerischen Reformators manche Berührungspunkte. Da Gott das höchste Gut ist, so ist er das Begehrenswertheste, der

1) Heptapl. V, 6. 7. De hom. dign. 207 f. Commento u. s. w. I, 11.
2) Heptapl. IV, 1. Commento a. a. O.

unbedingte Gegenstand unserer Liebe, und nächst ihm ist es alles das, was uns mit Gott in Verbindung bringt [1]). Jeder hält in Wahrheit dasjenige für Gott, was er für das höchste Gut hält; wer Gott wirklich für Gott hält, der ist glücklich, wenn er nur ihn hat, und unglücklich, wenn er ihm fehlt [2]). Die Vereinigung mit Gott kann nur durch den Gottmenschen zu Stande kommen, denn jeder Gegensatz muss durch ein Solches vermittelt werden, in dem die Entgegengesetzten verknüpft sind [3]); der Trieb zu derselben muss vom Geist Gottes, dem Geist der Liebe, ausgehen, denn nur mit Gottes Hülfe können wir uns zu dem Höheren hinwenden [4]). Ihrem Wesen nach besteht sie in der Liebe, denn die Liebe steht höher, als das Wissen: wir können Gott in diesem Leben vollkommener lieben, als erkennen, und wir kommen dadurch auch weiter, haben damit weniger Arbeit und üben grösseren Gehorsam [5]); das Höchste ist die Religion, denn diese besitzt die Wahrheit, welche die Philosophie sucht und die Theologie findet [6]), und alle Wissenschaft hat nur insoweit Werth, als sie zur Reinigung der Seele beiträgt [7]). Wer die wahre Liebe zu Gott besitzt, der wird ihn allein lieben und Alles gegen ihn geringachten; er wird Alles um ihn dulden, er wird sich immer nach ihm sehnen, er wird ihm dienen, ohne an einen Lohn zu denken [8]), er wird im Gedanken an Christus auch den Kampf mit dem Fleisch gerne und ohne Lohnsucht übernehmen [9]); er wird die Güte Gottes rein um ihrer selbst willen lieben, und nichts, als die Ehre Gottes, begehren und erbitten [10]; er wird durch Betrachtung, durch Mitleiden, durch

1) In orat. domin. Anf. 225. u.

2) In psalm. XV, 2. S. 221 f.

3) Heptapl. VI, 7.

4) Heptapl. III, 2. VI, 5.

5) De ente c. 5. 165 m. De hom. dign. 209 m.

6) Epist. 243 unt.: *philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet.*

7) Epist. 255. o.

8) M. vgl. die kurze Aufzeichnung *de duodecim conditionibus amantis* S. 220 f.

9) M. s. die *regulae duodecim* S. 219, namentlich reg. 4.

10) In orat. domin. 226 unt. 227 unt. 228 u.

Nachahmung die Gestalt Christi annehmen [1]). Diese Auffassung der Religion, wornach sie in der Vereinigung mit der Gottheit, in der Hinwendung zu dem höchsten Gut, in der Liebe zu Gott besteht, stimmt mit Zwingli's Grundsätzen ganz überein.

So beachtenswerth aber diese Berührungspunkte auch sind, dass Zwingli's System nur eine Wiederholung und weitere Anwendung dessen sei, was Pico vor ihm gelehrt hatte, dürfen wir darum nicht behaupten. Schon einige allgemeinere Erwägungen müssen uns hiegegen bedenklich machen. Sigwart selbst fragt (S. 25 ff.), ob denn nun seiner Ansicht nach das Licht der Reformation jenseits der Alpen aufgegangen sein solle? ob der Unterschied der Lutherischen und Zwinglischen Lehrform von dem Zufall herrühre, dass Zwingli Picus gelesen hatte, Luther nicht? Aber seine Abwehr dieser Folgerungen kann schwerlich befriedigen. Zum Reformator, antwortet er auf die erste Frage, sei Zwingli nicht durch sein spekulatives System geworden, sondern durch das Handeln, und auf die zweite erwiedert er: was in Picus sich aussprach, sei nicht seine Lehre allein, sondern eine geistige Macht gewesen, die schon Jahrhunderte hindurch geherrscht hatte, und die jetzt nur durch Zwingli nach seinem individuellen Charakter in eigenthümlicher Weise gestaltet wurde; hätte aber auch Luther den Picus auswendig gewusst, so wäre er doch kein Zwingli gewesen, sondern Luther geblieben. Das Letztere ist mir nun freilich gleichfalls und unter Anderem schon desshalb unzweifelhaft, weil Luther mit Picus wirklich nicht unbekannt war [2]). Allein die Frage ist zunächst nicht die, ob Luther Luther geblieben wäre, wenn er Picus gekannt hätte,

1) In orat. dom. 219 unt. bei Erklärung der vierten Bitte: *oportet igitur, si anima vivere vult ex hoc pane, qui non est alius quam Christus crucifixus, ut totam se in Christum crucifixum transformet. Ipsa autem transformatio fit tripliciter, meditatione, compassione, imitatione,* was dann weiter ausgeführt wird.

2) M. vgl. die Stelle in der Antwort an die Löwener und Cölner Theologen v. J. 1520 (Opp. lat. Jen. I, 469 deutsch bei Walch XV, 1603): *Jo. Pici Mirandulani Comitis conclusiones quanto (Dei fidem!) tumultu damnatae sunt!... Quas tamen quis est hodie vere qui non miretur, nisi forte senes aliquot sophistae* u. s. w.

sondern ob Zwingli Zwingli geworden wäre, wenn er ihn nicht gekannt hätte. Ist Zwingli's System so abhängig von Pico, dass wir annehmen müssen, seine wesentlichen Bestimmungen würden sich seinem Urheber ohne die Kenntniss jenes Vorgängers nicht ergeben haben? Bejaht Sigwart diese Frage, so wäre allerdings die reformirte Eigenthümlichkeit auf den Zufall zurückgeführt, dass Zwingli den Italiener gelesen hatte. Verneint er sie aus dem oben angegebenen Grunde, weil Picus Ideen schon seit Jahrhunderten geherrscht haben, so kann weder Pico noch seine Lehre die Bedeutung für Zwingli's System haben, die er ihnen zuschreibt. Pico nicht, denn durch welchen Kanal eine längst vorhandene Lehrüberlieferung Zwingli zukam, ist eine Sache von untergeordneter Wichtigkeit; Zwingli's System wäre im Wesentlichen das gleiche geworden, ob ihn Pico oder Dionysius oder Nikolaus von Cusa oder wer sonst mit jener Lehre bekannt machte, die schon Jahrhunderte hindurch geherrscht hatte. Auch diese Lehre selbst aber könnte nicht für die Quelle des Zwinglischen Systems erklärt werden. Denn wenn wir nach dem Ursprung eines Systems fragen, so wollen wir den Grund der Eigenthümlichkeiten erfahren, durch die es sich von anderen unterscheidet und als neue Erscheinung in den Gang der Geschichte eingreift. Verweist man uns statt dessen auf Sätze, die längst entdeckt und anerkannt sind, so hat man uns wohl ein Material gezeigt, welches für den Aufbau des Systems benützt wurde, aber die Quelle des Systems als solchen lernen wir dadurch nicht kennen. Wenn Zwingli nur eine längstbekannte Lehre wiederholt oder auch etwas weiter ausgeführt hätte, so hätte er gar kein eigenthümliches System gehabt; die reformirte Dogmatik wäre in ihrem Ursprung nichts anderes, als christlicher Neuplatonismus, und die reformirte Kirche nichts anderes, als die praktische Anwendung dieses Neuplatonismus, und dass Zwingli dieses System mit grösserer praktischer Energie für das religiöse Leben und die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse verwerthet hätte, als ein Pico, diess würde in Betreff seines Inhalts nichts ändern. Sigwart's Meinung ist diess allerdings nicht. Möge auch Zwingli's Gottesidee mit der Pico's übereinstimmen, bemerkt er (S. 68), so sei doch der Geist, in dem er lehre, ein anderer. Was bei Picus philo-

sophische Lehre war, sei bei Zwingli Glauben geworden, das Bestimmtsein alles Seins und Lebens, alles Erkennens und Wollens durch Gott sei bei ihm zur subjektiven Gewissheit geworden, Zwingli habe sich als das Subjekt der Religion gewusst, die Picus als eine noch zu erreichende Stufe über sich sah. So richtig diese Bemerkungen aber auch sind, so wenig vertragen sie sich mit den früheren Behauptungen über Zwingli's Verhältniss zu Picus; es bestätigt sich vielmehr auch hier wieder, was wir schon früher bemerkt haben: wenn Zwingli in einem anderen Geiste gelehrt hat, als Pico, so kann er unmöglich in allen wesentlichen Beziehungen das Gleiche gelehrt haben, wenn er eine Glaubensgewissheit besass, die Jenem fehlte, so war sein Glaube nicht derselbe, wie Pico's, wenn ihn seine Ueberzeugungen zum Reformator machten, so müssen sie anderer Art gewesen sein, als die, welche Pico zum katholischen Asceten gemacht haben und seiner Absicht nach bei längerem Leben zum Bettelmönch gemacht hätten.

Dieser Unterschied der beiden Systeme lässt sich aber auch unschwer nachweisen. Pico hat allerdings einen Theil jener Gedanken ausgesprochen, die bei Zwingli wiederkehren: dass Gott das unendliche einheitliche Wesen und das höchste Gut sei, dass er alle Wirklichkeit in ursprünglicher Weise in sich schliesse, dass sein Wesen dem Menschen unerkennbar sei, von seiner Wirkung Alles getragen werde, dass die Bestimmung des Menschen in der Hinwendung zu Gott, in der Vereinigung mit Gott, in der uneigennützigen Liebe des höchsten Guts bestehe. Aber es fehlt bei ihm nicht blos die eingehendere Behandlung der positiven Dogmen, sondern es fehlen auch schon in den leitenden Grundsätzen jene weiteren Bestimmungen, ohne die Zwingli's Eigenthümlichkeit nicht zu begreifen ist: einerseits die unbedingte Heilsgewissheit, andererseits die unbedingte Entschiedenheit des Willens und der rastlose Thätigkeitstrieb, diese Bestimmungen, welche sich gegenseitig bedingend in ihrer unzertrennlichen Einheit den Zwinglischen Begriff des Glaubens ausmachen; es fehlt ihm daher auch die theologische Begründung jener Heilsgewissheit durch die Lehre von der allesbestimmenden göttlichen Vorsehung und Erwählung, und die reformatorische Kritik der

katholischen Lehren und Gebräuche, in der das Subjekt seine religiöse Freiheit und Selbstgewissheit bethätigt. Pico weiss, dass Gott das höchste Gut ist, und dass in der Vereinigung mit diesem Gute die höchste Seligkeit des Menschen besteht, aber er weiss nicht, dass der Mensch im Glauben dieser seiner Seligkeit unbedingt sicher wird; die Hinwendung zu dem Höheren vermittelt sich ihm *per sacram religionem*, *per mysteria* (Sakramente), *per vota*, *per hymnos*, *preces et supplicationes* (Heptapl. VI, 5), mit Einem Wort, durch alle die Gnadenmittel der katholischen Kirche [1], deren Dogmen er allenthalben voraussetzt [2], deren Entscheidungen er sich unbedingt unterwirft, deren Oberhäupter (einen Innocenz VIII. und Alexander VI.) er in Demuth verehrt [3], deren Lehre durch Schriften gegen die Ketzer zu vertheidigen und als Predigermönch auszubreiten, der Lieblingsgedanke seiner letzten Jahre, seines beginnenden Mannesalters war [4]. Pico weiss auch, dass uns nur die Liebe wahrhaft mit Gott einigt, aber diese Liebe hat einen mystisch beschaulichen Charakter, welcher von der Thatkraft eines Zwingli weit entfernt ist; die Philosophie und die Theologie, mit Einem Wort die Theorie ist es, welche die Seele, der neuplatonischen Forderung gemäss, reinigt, erleuchtet und vollendet, den Kampf unseres Innern beschwichtigt und uns Frieden in Gott gibt [5]; nicht das reformatorische Wirken, sondern die mönchische Heiligkeit ist das Ideal dieser Frömmigkeit. Wenn endlich Zwingli den sichersten Rückhalt für sein Glaubensleben in der Ueberzeugung findet, dass alle

1) Dahin gehört u. A. die Geisselbusse, welche Pico nach der vita S. 6 m, bisweilen vollzog, namentlich aber die Almosen, über die er sich epist. 233 m ganz im katholischen Sinn äussert.

2) So z. B. die Transsubstantiation Concl. S. 63, Thl. 1. 2. Apol. 120 ff. 151 ff. Die Ketzerei, welche Pico hiebei vorgeworfen wurde, betrifft eine reine Schulfrage.

3) M. s. Concl. S. 56 u. den Erlass Alexander's VI, welcher den Werken vorgedruckt ist.

4) Vgl. a. a. O. S. 3 f. 8 o. der von seinem Neffen verfassten Lebensbeschreibung.

5) De hom. dign. 209 f., womit die Erhebung der Liebe über das Wissen (s. o.) nicht streitet: diese findet sich auch hier, aber die Liebe, welche Pico im Auge hat, fällt mit der „Theologie“, der religiösen Contemplation, zusammen.

Thaten und Schicksale der Menschen ausschliesslich in Gottes Hand ruhen, dass dem Glaubigen sein Glaube und seine Seligkeit durch den unabänderlichen Rathschluss Gottes schlechthin gesichert sei, so ist diese für das Zwinglische System so entscheidende Ueberzeugung dem italienischen Philosophen durchaus fremd. Sigwart sagt zwar, da Gott nach Picus den Dingen alle Wirkung und Thätigkeit zudiene, so „ergebe sich dann von selbst der absoluteste Determinismus“ (S. 21), der Wille sei frei nur in dem Sinne, „dass Gott als *causa primaria* ihn absolut bestimme, ihn bald zur Tugend bald zum Laster lenke, wie es ihm beliebe“ (S. 23), aber einen Quellenbeleg hat er für diese Behauptung nicht angeführt, und er wird auch keinen dafür anführen können. Pico hat jenen Determinismus nicht allein nirgends ausgesprochen, sondern er hat ihn auf's Bestimmteste abgelehnt, und er zeigt sich auch darin als treuen Anhänger der platonischen Schule, welche die Willensfreiheit jederzeit als eine ihrer Unterscheidungslehren betrachtet hat. Er bespricht diese Frage in verschiedenen Schriften, aber seine Ansicht darüber ist sich von Anfang an gleichgeblieben. Schon in den Thesen vom Jahr 1484 sagt er: Gott wirke zwar alles, was er wirkt, mit Nothwendigkeit, darum sei aber doch nicht alles, was geschieht, nothwendig (S. 57, 14 f. 59, 71), und er setzt nicht blos im Allgemeinen den freien Willen im Menschen voraus (75, 66. 66, 46), sondern er bestimmt auch sein Verhältniss zum göttlichen Willen näher dahin, dass Gott zwar das Wohl aller Menschen ernstlich *(voluntate beneplaciti)* wolle, ihnen die Mittel zum Heil darbiete und ihren Willen durch seine Mitwirkung zu unterstützen bereit sei, dass er es aber zugleich dem Menschen überlasse, in Freiheit für sein Heil thätig zu sein, und dass desshalb die *voluntas beneplaciti* nicht in allen Fällen wirksam sei (64, 21—23) [1].

1) Hiemit steht dann auch die weitere Behauptung im Zusammenhang, welche sich gegen Thomas auf die Seite des scotistischen Indeterminismus stellt, dass es vom Willen abhänge, ob der Verstand zur Glückseligkeit (zur Erkenntniss Gottes) gelange (64, 24 f.), und wenn damit der Satz (63, 18) zu streiten scheint: Niemand könne etwas blos desshalb für wahr halten, weil er es für wahr halten will, so erhält dieser Satz doch in der Apologie S. 148 ff. eine für den indeterministischen Standpunkt ganz unverfängliche Erklärung.

In Uebereinstimmung damit lässt die gleichzeitige Rede über die Würde des Menschen S. 208 die dem Menschen bei seiner Schöpfung ertheilte Vollmacht, seine Stelle in der Welt selbst zu bestimmen, auch heute noch fortdauern. Ausführlicher erklärt sich Pico in der Schrift gegen die Astrologie, welche er in seinen letzten Lebensjahren verfasst hat. Das Vorgeben der Astrologen, dass sie auch zufällige Ereignisse vorhersagen können, veranlasst ihn hier (l. IV, c. 3), den Begriff und die Ursachen des Zufälligen zu untersuchen. Sein Ergebniss fasst er selbst S. 355 f. in den Worten zusammen: *Ex quibus omnibus ita colligi potest, rerum humanarum quasdam fieri casu, quasdam natura, quasdam electione, quasdam divino consilio: nam licet nihil fiat praeter Dei consilium, ita tamen partimur, ut fieri divinitus ea dicamus, quae relictae sibi hominum mentes non efficerent, sed peculiari numinis impulsu commotae faciunt, praeter illam generalem summae potestatis omnibus* a s s i s t e n t i a m, *sine qua nihil esse, nihil fieri, licet minimum, potest. Sic, quamvis proprium hominis sit agere electione, regitur tamen interdum natura, cum motibus affectionum corporalium mancipatus judicium rationis non exspectat;* ein Fürst z. B., der seinen Nachbarn den Krieg erklärt, kann dazu durch sein kriegerisches Naturell, er kann aber auch durch vernünftige Gründe bestimmt sein: p o t e s t *praeter haec omnia speciale Dei consilium intervenire* u. s. w. In demselben Sinn äussert sich Pico dann auch im Folgenden, S. 358, aus Anlass der Frage über die Vereinbarkeit der Vorsehung und der Freiheit. Nachdem er nämlich verschiedene Bedeutungen des Worts *fatum* erörtert hat, fährt er fort: *Restat quarta fati significatio theologica,... ut pendentem a divino consilio seriem ordinemque causarum notet, sub quo nihil nostra libertas periclitetur, cum simus et nos inter has causas, nec in hac chorea fati patiamur tantum, sed agamus. Sive igitur Dei praevidentiam, sive providentiam, h. e. sive mentem illius omnia praecognoscentem, sive voluntatem ex suo placito omnia disponentem attendas, nullum fit praejudicium liberis actionibus nostris. Nam si praevidentiam, cur non libere facio, quod providit Deus me facturum? nam si erit, quod ille praevidit, utique libere faciam, quod libere me facturum ille praevidit. Sed et quia erit quod noluit (l. voluit), voluit autem me esse liberum, libere*

agam quicquid agam, nisi ipse mihi meam libertatem ademerit, et certe non solum praecognovit Deus voluntates nostras, sed et praeordinavit, nec cum id Gregorius Nisenus Damascenusque negaret, videntur aliter negare, quam ut admoneant, cetera quidem per voluntatem divinam, electiones nostras per illam cum nostra etiam voluntate disponi: ita tamen, ut non modo cogitationum nostrarum eventus, sed et ipsae cogitationes, ipsa consilia, ipsa proposita, nec regum tantum, ut scriptum est, sed omnium corda in manu Dei sint, qui solus omnia moderatur, nunc in his, quae nec ad vitium attinent nec ad virtutem, inclinans voluntatem, quo libitum illi, si sic decreti alicujus sui exigat absolutio, nunc virtutes in nobis, sed et nobiscum, inchoans et perficiens inchoatas, nunc a virtutibus ad vitium motos permutans ad justitiam vel admovens virgam paedagogi pro misericordia, vel comminuens quasi hallucinatus (— os) pro justitia, omnia semper aut bona aut occasiones certe faciens bonorum. Die Ansicht, welche Picus hier ausspricht, ist ganz und gar jener Synergismus, welcher im späteren Mittelalter fast allgemein herrschte und heute noch der gewöhnlichen Vorstellungsweise zunächst liegt: der menschliche Wille ist frei, aber Gott sieht seine Entschliessungen voraus, und kann, wenn er will, in sie eingreifen; vermöge seiner Allmacht hat er nicht blos den Erfolg, sondern auch die Gedanken und Entschlüsse in seiner Gewalt, und er bedient sich dieser Gewalt in manchen Fällen zur Ausführung seiner Plane und zum Besten des Menschen, ohne doch für gewöhnlich die Wahlfreiheit des Letztern zu beschränken; Einiges thut der Mensch allein, unter göttlicher Zulassung und durch jene allgemeine göttliche Assistenz, die allen Geschöpfen in gleicher Weise zu Theil wird; Anderes thut er auf göttlichen Antrieb und unter göttlicher Mitwirkung. So führt Pico auch in einem Brief an seinen Neffen vom Jahr 1492 (S. 232 o.) aus, der Kampf des Christen sei ein solcher, *in qua nemo vinci potest invitus, neque aliis nobis ut vincamus viribus opus est, quam ut vincere ipsi velimus*, und er rühmt das Glück des Christen, dass der Sieg in seiner eigenen Hand liege *(in ejus arbitrio posita est victoria)*, und dass die Belohnung alle Erwartung übertreffen werde, und im nächsten Brief (234 o.) schreibt er demselben: wir müssen uns freuen, wenn die

Welt uns verfolge, *ne omni nobis merendi occasione sublata, praemii etiam spes reliqua nulla sit.* So wenig kommt es hier trotz aller Begeisterung für uneigennützige Gottesliebe, zum wirklichen Verzicht auf Lohn und Verdienst, wie das auch bei Pico's semipelagianischer Ansicht über die menschliche Freiheit nicht wohl möglich war. Dass er daneben auch wieder bei Gelegenheit sagt, wir werden nicht durch unser Verdienst selig, sondern durch die Barmherzigkeit Gottes [1]), wir können ohne Gottes Hülfe nichts thun [2]), und nicht ohne den Beistand seines Geistes uns zum Höheren hinwenden [3]), steht weder mit dem katholischen Semipelagianismus, noch mit der neuplatonischen Freiheitslehre im Widerspruch, und wenn einmal der augustinische Satz von der zweiseitigen Offenbarung Gottes, durch Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, vorgetragen wird, so geschieht es doch nicht, ohne ihm seine prädestinatianische Spitze abzubrechen. *In creaturis*, heisst es, [*Deus*] *dupliciter potest manifestari*, *vel per misericordiam*, *et hoc est*, *quando — vocat homines ad se per gratiam et bene operantibus reddit praemia aeterna*, *vel per justitiam*, *et hoc est*, *quando eos ex sua malitia ipsi rebellantes per suam justitiam punit* [4]). Von einem absoluten Determinismus ist Pico so weit entfernt, als nur irgend ein Theolog des fünfzehenten Jahrhunderts, und es ist diess nicht blos eine persönliche Inconsequenz, sondern es gehört ganz wesentlich zu seinem System, es ist durch das Interesse seiner katholischen Frömmigkeit und durch die Tradition der neuplatonischen Schule gleichsehr gefordert, seine Grundlehre von der Vorsehung Gottes und der Erwählung hat Zwingli nicht von Pico überkommen.

Erscheint aber hiernach Pico's Verwandtschaft mit dem schweizerischen Reformator um Vieles geringer, als Sigwart annimmt, so können wir andererseits auch da, wo Zwingli wirklich von ihm gelernt hat, seine Bedeutung für Diesen nicht ebenso hoch anschlagen, wie Jener, wir müssen vielmehr hier auf das oben Bemerkte zurückkommen, dass Pico in der Hauptsache doch nur

1) In orat. domin. S. 230 u.
2) Epist. 233 m.
3) Heptapl. III, 2. VI, 5 s. o.
4) In orat. domin. 227 m.

eine längst bekannte und in jener Zeit verbreitete Weltansicht reproducirt hat, dass ihm bei glänzendem Talent doch nur ein beschränktes Maass von schöpferischer Eigenthümlichkeit zukommt. Die neuplatonische Gottesidee, von welcher Pico's System beherrscht wird, die Auffassung der Religion, welche er vorträgt, mit Einem Wort alles, was ihn als einen Vorgänger Zwingli's erscheinen lässt, war in der christlichen Theologie seit Augustin und dem falschen Dionys längst eingebürgert, und lange ehe die italienischen Platoniker die Lehre des Areopagiten und des Proklus erneuerten, war dieselbe in verschiedenen Gegenden, ganz besonders aber in Deutschland, durch die Brüder des freien Geistes und die Mystiker aus Ekkart's Schule selbst in die volksthümlichen Kreise tief eingedrungen. Die Thatsache ist bekannt und wird auch von Sigwart anerkannt; aber vielleicht ist es doch nicht überflüssig, wenn ich an einem Beispiel anschaulich mache, wie vollständig sich alle jene Ideen, welche Zwingli von Picus entlehnt haben kann, auch vor ihm und bei Anderen finden. Ich wähle dazu eine Schrift, welche im 15ten Jahrhundert vielgelesen die Lehren eines Ekkart und Tauler in der edelsten Form, mit Besonnenheit und Mässigung vorträgt, und welche für uns schon desshalb sehr merkwürdig ist, weil Luther in der bekannten Vorrede aus dem Jahr 1516 von ihr rühmt, es sei ihm nächst der Bibel und St. Augustin kein Buch vorgekommen, daraus er mehr erlernt habe und erlernt haben wolle, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge sind. Die „deutsche Theologie" bezeichnet Gott als das Eine ewige Gut, das in allen Dingen ist; sie sagt von ihm, er sei nichts, was Kreaturen als Kreaturen erkennen, nennen, denken oder reden mögen; er sei weder diess Gut noch das Gut, sondern alles Gut und über alles Gut; er sei als das vollkommene Gut nicht Etwas, sondern Alles; alle Dinge seien wesentlich in ihm, und haben ihr Wesen wahrhaftiger in ihm als in sich selbst; denn Alles sei gut, sofern es ist, es könne aber nur gut sein, sofern es in und mit Gott ist. Auch der Mensch könne seine Seligkeit in keiner Kreatur, sondern nur in der Einheit mit dem höchsten Gut finden, die wie bei Pico, durch die drei neuplatonischen Stufen der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinigung erreicht wird. Alles, was uns

an dieser Einheit mit Gott hindert, aller Eigenwille, ist böse, alles natürliche Licht und alle kreatürliche Liebe ist falsch. Wer wahrhaft Eins mit Gott ist, der hat alle Eigenheit und alle eigenen Wünsche aufgegeben; er hat die Furcht vor der Hölle und die Hoffnung des ewigen Lohns verloren; er lebt in lauter Gehorsam und freier Liebe des ewigen Guts, und ebendesshalb auch in lauterer Liebe zu allen Geschöpfen; er sieht und liebt Gott allein in allen Dingen; Gott ist Alles ganz und allein in ihm; er ist göttlich und vergottet. Diese und ähnliche Sätze sind den Mystikern jener Zeit ausserordentlich geläufig. Ebendesshalb aber kann nicht so sehr viel darauf ankommen, von wem der Einzelne dieses Gemeinsame zunächst entlehnt hat, sondern es liegt weit mehr daran, dass wir erfahren, wie er zu dem Neuen gekommen ist, das ihn von seinen Zeitgenossen unterscheidet, und seine eigenthümliche Bedeutung begründet.

Dass ich Sigwart's Untersuchungen über Zwingli's Verhältniss zu Pico ihren Werth darum nicht abspreche, habe ich schon gesagt. Können wir auch die wesentlichen Bestimmungen des Zwinglischen Systems nur theilweise auf diesem Weg erklären, so erhalten wir doch dadurch einen schätzbaren Aufschluss über einen der Einflüsse, die zu seiner Entstehung beigetragen haben. Es wäre der Mühe werth, das Verhältniss des Reformators zu den anderen Bildungselementen seiner Zeit mit Benützung der Spuren, die in seinen Schriften zerstreut liegen, in ähnlicher Weise zu verfolgen, und wenn sich Hr. Dr. Sigwart oder ein anderer Sachverständiger dieser Aufgabe unterziehen wollte, würde er sich um die Geschichte der Reformation ein entschiedenes Verdienst erwerben.

II.

Ueber Zweck und Gedankengang des Römerbriefs,

nebst der Erörterung einiger paulinischer Begriffe, mit besonderer Rücksicht auf die Commentare von Tholuck [1]) und Philippi [2]).

Von

Dr. Baur.

Ueber den Römerbrief sind seit einer Reihe von Jahren so viele Commentare erschienen, dass man mit allem Recht meinen sollte, die neutestamentliche Exegese habe es bei keiner andern Schrift so weit gebracht, wie hier. Auf der andern Seite weisen aber auch die so oft wiederholten Bearbeitungen desselben Briefs auf einen gerade hier noch vorhandenen Mangel an Befriedigung hin. Sehr natürlich ist diess am meisten bei solchen Stellen der Fall, die nur aus dem Zusammenhang des Ganzen richtig verstanden werden können. Dass ein paulinischer Brief im Ganzen und Einzelnen nicht richtig verstanden werden kann, wenn man seine Entstehung und Anlage nicht aus der geschichtlichen Situation, aus welcher er hervorgegangen ist, sich zu erklären weiss, könnte an dem Galaterbrief und den beiden Corinthierbriefen längst zu einer evidenten Wahrheit geworden sein. Die Zeit ist aber noch nicht zu fern, in welcher man das, was man über die Veranlassung des Römerbriefs zu sagen für nöthig erachtete, hinlänglich durch die Bemerkung erschöpft zu haben glaubte, der Apostel werde eine so gute Briefgelegenheit, wie sie ihm die Reise der corinthischen Diakonissin Phöbe von Kenchreä nach Rom darbot,

---

1) Commentar zum Brief an die Römer. Fünfte neu ausgearbeitete Ausgabe. Halle 1856. Der Verfasser wollte jetzt nicht blos ein Compendium von Vorarbeiten, sondern ein Werk exegetischer **Forschung** liefern, welches zur Selbstforschung eine Anleitung geben könnte.

2) Commentar über den Brief Pauli an die Römer. Erlangen 1848—50. Zweite verb. Ausg. 1855—56.

nicht unbenützt gelassen haben, oder, um die Conception des Briefs noch psychologisch pragmatischer zu erklären, an den Eindruck erinnerte, welchen der Anblick des adriatischen Meeres auf der Hochküste Illyriens auf das Gemüth des Apostels gemacht habe, um in ihm die Sehnsucht nach Rom und in dieser Sehnsucht auch den schöpferischen Gedanken seines Römerbriefs in seiner Seele zu wecken. Der Respekt, mit welchem solche Hypothesen bis in die neueste Zeit aufgeführt wurden, liess voraus schon jede Ansicht über die Entstehung des Römerbriefs in dem Grade um so weniger auf Zustimmung rechnen, je weiter sie sich von der Zufälligkeit solcher Veranlassungen entfernte. In der Ueberzeugung, dass die den Ursprung des Briefs bedingenden geschichtlichen Verhältnisse noch ganz anders, als bis dahin geschehen war, erforscht werden müssen, habe ich für diesen Zweck zuerst in meiner im Jahr 1836 in der Tübinger Zeitschrift für Theologie erschienenen Abhandlung über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs die drei Kapitel 9—11 schärfer in's Auge gefasst, um von diesem Punkte aus einen neuen Weg zur Auffassung auch des vorangehenden Theils und ebendamit auch des ganzen Briefs einzuschlagen. Da diese neue Ansicht, wie Dr. Tholuck in der neuesten fünften Ausgabe seines Commentars zum Brief an die Römer 1856, S. 16 sagt, schon innerhalb der Schule selbst nicht überall Beistimmung gefunden hat, so konnte sie sehr natürlich noch weit weniger ausserhalb derselben eine zündende und zeugende Kraft der Art äussern, wie Tholuck eine solche von seiner exegetischen Erstlingsarbeit rühmt, die nahe an vierzig Auslegungen gerade dieser biblischen Schrift in und ausserhalb Deutschland an's Licht treten sah, welche nun selbst wieder die Vorarbeiten zu dem neuesten Werke seiner exegetischen Forschung waren. Zu diesem Schicksal meiner Abhandlung innerhalb und ausserhalb der Schule brauchten dann nur noch die Missverständnisse und Missdeutungen zu kommen, die sie so vielfach erfahren hat, und an welchen es auch D. Tholuck nicht fehlen liess, so konnte man sie, wenn auch nicht für widerlegt, doch für so völlig niedergeschlagen und abgethan halten, dass man sich kein Bedenken daraus machen durfte, ohne weitere Rücksicht auf sie, auf seinem gewohnten Wege fortzugehen. Indess so spurlos, wie diese

Interpreten meinen, ist meine Abhandlung doch nicht aus der theologischen Literatur verschwunden. Dass der Römerbrief vorzugsweise an Heidenchristen gerichtet sei, wird jetzt nicht mehr so schlechthin, wie früher, behauptet. Selbst Tholuck will jetzt in den drei Kapiteln 9—11 nicht mehr, wie früher, die zufällige Anknüpfung eines historischen Corollarium sehen. Er möchte jetzt die Frage, welche Huther aufwerfe (Zweck und Inhalt der 12 ersten Kapitel des Römerbriefs 1846): „Sollte es nicht von Anfang in der Intention des Apostels gelegen haben, nachdem er die Gnade Gottes in Christo dargelegt, auf das Verhältniss von Juden und Heiden zu derselben weiter einzugehen?“ nicht mehr verneinen, und es scheint ihm treffend, wenn Philippi beide Theile so verknüpfe: Nicht nur Judenthum und Heidenthum in sich aufzuheben, sondern auch Judenwelt und Heidenwelt in sich aufzuheben, sei die Bestimmung des Christenthums. Diess sei, behauptet Philippi in dem Commentar über den Brief Pauli an die Römer 1848. Einl. 1. A. S. XIX. 2. A. S. 9 der Inhalt von K. 9—11, welche demnach nicht blos als zufälliges historisches Corollarium zu betrachten seien, sondern einen wesentlichen integrirenden Bestandtheil der Entwicklung des Hauptthemas bilden, das sich so nach seinem begrifflichen, wie nach seinem geschichtlichen Inhalt auseinanderlege. Alles diess sind, so wenig man es auch gestehen will, meiner Ansicht gemachte und ihr entnommene Zugeständnisse, die nothwendig weiter führen, sobald man sich die Mühe nehmen will, sich genauer darüber zu verständigen. Die Aufhebung des Judenthums und Heidenthums, oder der Judenwelt und Heidenwelt im Christenthum ist nichts Anderes als der paulinische Universalismus. Ist diess der Inhalt jener Kapitel, so muss man doch auch fragen, wie der Apostel dazu kommt, dieses allgemeine Thema gerade hier zu einem Hauptgegenstand seines Briefs zu machen. Er kann diess doch nicht ohne eine besondere, in den speciellen Verhältnissen der römischen Gemeinde liegende Veranlassung gethan haben. Der Universalismus des Christenthums ist allerdings die Grundanschauung des Apostels in allen seinen Briefen, das specifische Interesse der einzelnen Briefe aber liegt in der Art und Weise, wie sich die Idee in den concreten Verhältnissen der betreffenden Gemeinden reflek-

tirt, in den verschiedenen Gesichtspunkten, unter welche sie ebendesswegen vom Apostel gestellt wird, um die Vorurtheile und Hindernisse, die sich ihr entgegenstellten und alle jene Gegensätze zu überwinden, durch welche sie sich zu ihrer Realisirung erst hindurchkämpfen musste. Statt dass es nun die Aufgabe sein sollte, alles, was einen Anhaltspunkt zur Erforschung der geschichtlichen Verhältnisse geben kann, wohl zu beachten, um sich von da aus in die Gedankenconception des Apostels tiefer hineinzuversetzen und zu sehen, wie sich ihm erst vom Speciellen und Concreten aus das Allgemeine zu der Gestalt modificirte, die es in seiner Darstellung hat, haben solche Interpreten, die es sich nicht nehmen lassen können, in jedem paulinischen Brief auch ein dogmatisches Compendium zu sehen, das gerade entgegengesetzte Interesse, alle Ecken und Spitzen, an welchen man einen Brief fassen zu können meint, zu verflachen und abzuschleifen, damit doch ja die dogmatische Auffassung nicht durch die historische verkürzt werde, und bei einem Brief, wie der an die Römer ist, nicht die Versuchung entstehe, von der überall streng einzuhaltenden Normallinie des lutherischen Justifikationsprocesses irgendwie abzuweichen. „Es ist demnach“, sagt Philippi a. a. O. 2. A. S. 14, „gar kein anderer Gegensatz gegen den paulinischen Universalismus denkbar, als der, welchen alle judenchristlichen Irrlehrer und Sekten faktisch eingenommen haben. Auch bestreitet der Apostel im Römerbriefe überall nur einen solchen, er streitet nur gegen die Werkgerechtigkeit, nicht gegen den intendirten Ausschluss der Heidenwelt überhaupt und zwar gegen die Werkgerechtigkeit des Judenthums, nicht gegen die Werkgerechtigkeit des judenchristlichen Theils der Römergemeinde. Hätten die römischen Judenchristen diese Richtung verfolgt, so würde er sie damit angegriffen haben, und ihnen ähnlich, wie den galatischen Irrlehrern und den galatischen Gemeinden entgegengetreten sein, und keine Rücksicht irgend welcher Art hätte den Heidenapostel bestimmt, diese das Evangelium an der Wurzel zerstörende Tendenz glimpflicher zu behandeln. Dasselbe muss übrigens selbst dann behauptet werden, wenn die Römergemeinde nicht dem gewöhnlichen galatischen, sondern dem von Baur charakterisirten jüdischen Exclusivismus zugethan war, denn dieser war ja nicht,

wie D. Baur meint, milder sondern schroffer, als der galatische, insofern er sogar die bedingungsweise Zulassung der Heidenwelt zum messianischen Heil ausschloss."

Ich lasse dieses nicht sehr klare Raisonnement, in welchem jeder Satz nur beurkundet, wie schwer es solchen Interpreten wird, sich in eine fremde Ansicht hineinzudenken, vorerst auf sich beruhen und wende mich der Frage zu, wie, auch abgesehen von der historischen Tendenz des Briefs, der Gedankengang des Apostels in den acht ersten Kapiteln seines Briefs aufzufassen ist? Steht diess vor allem fest, so kann sich auch dann erst ein bestimmteres Urtheil über das Verhältniss dieses Theils zu den folgenden Kap. 9—11 und dieser drei Kapitel selbst zu dem Zwecke des Briefs überhaupt ergeben. Auf diese Frage zurückzukommen, sehe ich mich auch noch besonders durch eine kleine Schrift veranlasst, die mir im Grunde weit mehr Anregendes und der Erwägung Werthes dargeboten hat, als ich in jenen ausführlichen Bearbeitungen des Briefs zu finden vermochte, die in dem nicht selten sehr unnöthigen Aufwand ihrer exegetischen Gelehrsamkeit oder dem Bestreben „die exegetischen Forschungen und Leistungen der neuern Zeit der Kirche anzueignen", so oft gerade das vermissen lassen, was für das Verständniss des Briefs nicht blos das Wichtigste ist, sondern auch am nächsten liegt. Ich meine die Abhandlung von D. C. Holsten: Die Bedeutung des Wortes Σάρξ im Neuen Testament, I. die Bedeutung des Wortes Σάρξ im Lehrbegriffe des Paulus. 1855.

Das Hauptthema seines Briefs stellt der Apostel 1, 17 in der δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως εἰς πίστιν auf. Die Erklärer differiren über die objektive oder subjektive Fassung des gen. θεοῦ. D. Holsten bemerkt (S. 23) gegen meine objektive Auffassung des gen., es sei nicht im Sinne des Paulus, die δικαιοσύνη θεοῦ als den Judenthum und Christenthum umfassenden Gattungsbegriff zu nehmen, so dass sich derselbe in die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων und die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως gliedere. Der Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ sei antithetisch gegen den Begriff der judenchristlich alttestamentlichen Gerechtigkeit aufgestellt, als der allgemeinste Ausdruck für den Begriff der paulinischen Gerechtigkeit, die in jeder Weise von Gott ausgehe, nicht vom Menschen, wie die alttestamentliche.

Es scheint an sich ziemlich indifferent, wie man den gen. θεοῦ nimmt, ich muss aber doch D. Holsten darin Recht geben, dass es der Grundanschauung des Apostels besser entspricht, hier gerade, an der Spitze des Briefs, die δικαιοσύνη θεοῦ als einen rein von der Thätigkeit Gottes ausgehenden Akt zu nehmen. Werden die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων und die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως einander gegenübergestellt, so scheint die πίστις auf dieselbe Weise das subjektiv Bedingende der δικαιοσύνη zu sein, wie es die ἔργα sind, während zugleich die πίστις und die ἔργα in ihrer Beziehung zur δικαιοσύνη sich so direkt entgegenstehen, dass sie sich nur wie Bejahung und Verneinung zu einander verhalten. Daher ist es ohne Zweifel dem Sinne des Apostels angemessener, da die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων als wirkliche δικαιοσύνη gar nicht existirt, die πίστις mit der δικαιοσύνη θεοῦ so zusammenzunehmen, dass den Hauptgegensatz nicht die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως und die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων, sondern die δικαιοσύνη θεοῦ, als die Gerechtigkeit Gottes, und die Nichtgerechtigkeit der Menschen, die ἀδικία ἀνθρώπων V. 18 bilden. Auf dem neuen von Gott geoffenbarten Wege der Rechtfertigung gehört alles Positive so sehr nur der absoluten Causalität Gottes an, dass der Mensch sich nur negativ zu Gott verhält und der Gerechtigkeit Gottes, d. h. der Art und Weise, wie Gott den Menschen in das adäquate Verhältniss zu sich setzt, nur die Ungerechtigkeit der Menschen gegenübersteht. Dass die δικαιοσύνη θεοῦ die Ungerechtigkeit der Menschen zu ihrer Voraussetzung hat, ist das Erste, wovon der Apostel ausgeht, indem er diese Ungerechtigkeit als notorische geschichtliche Thatsache nachweist. Von der Ungerechtigkeit der Heiden und Juden handelt daher der folgende Abschnitt, wenn man nun aber meint, der Apostel wolle hier nur als einfache Parallele Heiden und Juden in dem gleichen Bedürfniss des neuen Heilswegs einander gegenüberstellen, so lässt sich nicht verkennen, wie er es schon hier in seiner Argumentation vorzugsweise auf die Juden abgesehen hat, um an der Ungerechtigkeit der Heiden ihnen ihre eigene Ungerechtigkeit um so unabweislicher zum Bewusstsein zu bringen. Er stellt die Abgötterei und den ganzen Sündengräuel der heidnischen Welt in den stärksten Zügen vor Augen und konnte hierin vor allem auf die vollkommene Zustimmung

der Juden rechnen, wie überraschend wendet er sich aber, wie wenn auch schon das Vorangehende die unmittelbarste Beziehung auf die Juden gehabt hätte, an diese selbst mit den Worten 2, 1. διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων etc.! „Darum bist du nicht zu entschuldigen, o Mensch, der du richtest, denn durch dasselbe Urtheil, womit du Andere richtest, verurtheilst du dich selbst, denn dasselbe thust du der Richtende." Dass der Apostel hier die Juden mit ihrem bekannten, die Heiden als Sünder verwerfenden Urtheil meint, ist den Interpreten ausser Zweifel, vergebens aber sucht man bei ihnen eine klare Auskunft darüber, wie der Apostel sagen kann, die über die Heiden richtenden Juden thun dasselbe, was die Heiden thun. Er kann doch nicht sagen wollen, dass sie dieselben Laster begehen wie die Heiden. So sehr er in seiner Schilderung der heidnischen Sünden und Laster in's Einzelne geht, so setzt er doch das Strafwürdige derselben nicht sowohl in das Materielle solcher Handlungen, als vielmehr das Formelle, dass sie trotz des besseren Wissens eben das thun, wovon sie wissen, dass sie es nicht thun können, ohne sich des Todes würdig zu machen. Daher schliesst sich διὸ 2, 1. genau an 1, 32. an, wo der Apostel die zuvor gegebene specielle sittliche Charakteristik der Heiden in dem allgemeinen Moment zusammenfasst, dass sie alle diese Sünden und Laster als solche begangen haben, die wohl wissen, welche Strafe nach dem gerechten Urtheil Gottes die zu erwarten haben, die solches thun [1]). In derselben Beziehung hat er auch zuvor schon das Haupt-

1) So einfach ist der Zusammenhang, wofern man nur den Gedankengang der beiden ersten Kapitel richtig auffasst. Wozu also der verschwenderische Aufwand philologischer Gelehrsamkeit bei Tholuck z. d. St. um die Annahme eines proleptischen Gebrauchs von διό, wie er bei γάρ häufig stattfinde, aus Schweighäuser und Hartung, aus Wyttenbach und Valkenaer nachzuweisen, als eine „Auskunft", in deren glücklicher Anwendung zu Joh. 4, 44. unter Modifikationen sich auch Neander, Lücke und de Wette an Tholuck angeschlossen haben! Wie oft wird so in einem ohnediess mit allen möglichen Erklärungen überladenen Commentar das einfache Schriftverständniss nur erschwert, und durch alles Beigebrachte nur das Wort der Vorrede bestätigt, dass dieses Werk exegetischer Forschung eine Anregung zur Selbstforschung geben wolle!

gewicht darauf gelegt, dass es den Heiden nicht an der Offenbarung Gottes und der Erkenntniss gefehlt habe, die die nothwendige Voraussetzung der sittlichen Zurechnungsfähigkeit ist. Auch bei ihnen war das Unentschuldbare, das eigentlich Strafbare ihrer unsittlichen Handlungen, dass sie sie wider ihr eigenes besseres Wissen und Gewissen begiengen (1, 19. διότι — εἰς τὸ εἶναι ἀναπολογήτους). So strafbar sie aber so betrachtet sind, so ist es doch eben diess, was sie auf gleiche Linie mit den Juden stellt. Wenn daher die Juden über die unter den Heiden herrschenden Sünden und Laster so streng urtheilen, und sich deswegen für besser halten, weil bei ihnen kein Sündenregister derselben Art wie bei den Heiden aufgeführt werden kann, so sollten sie vor allem bedenken, dass das, was die Heiden so strafbar macht, ganz dasselbe ist, was auch bei ihnen stattfindet, dass sie selbst um nichts besser sind, indem ja auch sie so Vieles thun, wovon sie selbst wissen, dass sie es nicht thun können, ohne dem göttlichen Gericht anheimzufallen. Wie wenn nun auch in materieller Hinsicht kein Unterschied zwischen Juden und Heiden wäre, hält er den Erstern mit demselben Nachdruck, der sich schon in der unmittelbaren Anrede an sie 2, 1. ausspricht, die Strenge des göttlichen Gerichts vor. „Du thust dasselbe, wie die Heiden, über die du richtest. Was aber die trifft, die solches, wie die Heiden, thun, wissen wir, es ergeht das Gericht Gottes über sie. Denkst du aber, du werdest dem Gericht Gottes entfliehen? oder verachtest du den Reichthum seiner Güte? Du machst dich dadurch nur um so strafbarer, Gott richtet ohne Ansehen der Person. V. 1—11. Findet ein Unterschied statt, so kann er nur in dem Grade des Bewusstseins liegen, mit welchem man das thut, was man nicht thun sollte, oder darin, ob man ἀνόμως oder ἐν νόμῳ sündigt, aber auch dieser Unterschied fällt nur zu deinem Nachtheil aus. Schlechthin ohne Gesetz sind zwar auch die Heiden nicht, auch sie haben ein Gesetz, das Gesetz ihres Gewissens, das ihnen sagt, was sie thun und nicht thun sollen, und das auch der Maasstab sein wird, nach welchem auch bei ihnen Gott am Tage des Gerichts das Verborgene an's Licht bringen wird, wenn aber gleichwohl dieses natürliche Gesetz nicht das deinige ist, du den Vorzug eines andern Gesetzes hast,

so spricht doch alles, dessen du dich im Vertrauen auf dein Gesetz rühmst, nur gegen dich. Der höchste Vorzug des Gesetzes ist ja, dass man den göttlichen Willen kennt und prüft, was recht oder unrecht ist, durch die Belehrung, die man aus dem Gesetz erhält. Im Besitz des Gesetzes hast so auch du das hohe Selbstbewusstsein, dass du ein Führer der Blinden bist, ein Licht derer, die in der Finsterniss sind, ein Unterweiser der Unverständigen, ein Lehrer der Einfältigen, in welchem die in dem Gesetz enthaltene Erkenntniss und Wahrheit sich ausgeprägt hat, aber wie verhält es sich nun bei allem diesem mit dir in sittlicher Beziehung? Du bist nur um so strafwürdiger, je klarer und vollständiger du aus dem Gesetz weisst, was du zu thun hast und demungeachtet das gerade Gegentheil thust. Du der du Andere lehrst, lehrst dich selbst nicht, du der du predigst, nicht zu stehlen, stiehlst, du, der du sagst, man solle nicht ehebrechen, brichst die Ehe, der du die Götzen verabscheuest, bist ein Tempelräuber, der du des Gesetzes dich rühmst, entehrst Gott durch die Uebertretung des Gesetzes. Du thust somit auch was die Heiden thun, und bist nicht besser als sie, sondern nur um so schlimmer und strafbarer als sie, je höher du in deinem Wissen über ihnen stehst. Indem also der wahre sittliche Werth des Menschen nur im Thun besteht, darin, dass man das thut, wovon man das Bewusstsein hat, dass man es thun soll, hebt sich in diesem Einen der Unterschied des Heidenthums und Judenthums auf, Vorhaut ist wie Beschneidung und Beschneidung wie Vorhaut, es kommt nicht auf das an, was der Jude äusserlich ist, sondern nur auf das, was er innerlich, im Herzen vor Gott ist.“

Fasst man die beiden ersten Kapitel von 1, 18. — 2, 29. in diesem Zusammenhang der Gedanken auf, so ist so klar als etwas sein kann, dass der Gedankengang des Apostels von Anfang an im Grunde so ausschliesslich gegen das Judenthum gerichtet ist, dass seine Schilderung der heidnischen Welt nur zur Folie dessen dienen soll, was seine eigentlichste Beziehung auf die Juden hat. Er spricht von der Gottlosigkeit und Unsittlichkeit der Heiden nur, um an dieser sich von selbst verstehenden Thatsache den Juden ihre eigene Strafwürdigkeit um so evidenter vor Augen

zu stellen. Es ist also zum wenigsten kein Unterschied zwischen Heidenthum und Judenthum, aber so leicht gibt sich das Judenthum nicht überwunden, es muss doch etwas sein, was es vor dem Heidenthum voraus hat, die Beschneidung kann doch nicht völlig nutzlos sein. Daher die neue Instanz 3, 1. τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου; ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς; Es ist hier 1—9 wieder eine für die Auffassung des Zusammenhangs schwierige Stelle. Verfehlt ist es in jedem Fall, den Apostel schon hier einlenken und dem Schein begegnen zu lassen, als ob das Judenthum überhaupt gar keinen Vorzug vor dem Heidenthum enthalte, wie wenn er sich hier nur gegen den gerechten Vorwurf, welchen er durch diese Behauptung sich zugezogen hätte, verwahren wollte, dass er die Offenbarungen des Herrn an das Volk herabsetze. Es zielt ja hier alles nur auf eine weitere Demüthigung der Juden hin, indem er sie jetzt durch die Zeugnisse ihres eigenen Gesetzes zur Erkenntniss ihrer Strafwürdigkeit bringen will. Rede und Gegenrede greifen V. 1—3 eng in einander ein. V. 1 schliesst sich als Frage des Apostels an das Vorhergehende an, V. 2 ist dem Tone nach als Gegenrede eines sein περισσὸν geltend machenden Juden zu nehmen, dem aber der Apostel in der mit πρῶτον begonnenen Aufzählung seiner Vorzüge schon V. 4 mit μὴ γένοιτο so in die Rede fällt, dass auf jenes πρῶτον nichts Weiteres folgt. Du fragst also, sagt der Jude V. 2, was der Jude voraus habe? Sehr Vieles in jeder Beziehung, erstens nämlich, dass er mit den Aussprüchen Gottes betraut worden ist, denn wenn auch Einige untreu gewesen sind, so kann doch ihre Untreue die Treue Gottes nicht aufheben. Gewiss nicht, erwiedert der Apostel, man lasse aber nur Gott seine Treue und Wahrhaftigkeit, es stellt sich ihr gegenüber nur um so mehr der Mensch als Lügner dar, wie in der citirten Stelle des A. T. es ausgesprochen ist, dass Gott gegen die Menschen immer in seinem Rechte ist. Denn wenn unsere Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes in's Licht setzt, ist Gott ungerecht, wenn er straft? Gewiss nicht, wie wäre er sonst Weltrichter? Γὰρ V. 7 kann sich nur auf den V. 4 u. 5 enthaltenen Hauptgedanken beziehen, dass, wenn die Ungerechtigkeit der Menschen die Gerechtigkeit Gottes in's Licht setzt, die

Schuld der Menschen dadurch nicht aufgehoben wird. „Kann ich denn, wenn die Wahrheit Gottes an meiner Lüge sich um so mehr verherrlicht, sagen (aus τί ἐροῦμεν ist hier ἐρεῖς hineinzudenken), warum werde ich noch als Sünder gerichtet? und sollen wir Böses thun, damit Gutes komme, wie Einige mich verläumden, dass ich diess sage. Alle, die so sprechen, trifft das gerechte Gericht. Was hat also der Jude voraus? Schlechthin nichts, es bleibt bei der schon erhobenen Anklage, dass Juden und Heiden unter der Sünde sind, wie diess ja auch die Schrift selbst bezeugt. Wir wissen aber, dass was die Schrift oder das Gesetz sagt, es zu denen spricht, die unter dem Gesetze stehen. Alle jene, das Verderben der Menschen beklagende Stellen gelten daher vorzugsweise den Juden, und es geht somit aus allem diesem hervor, dass durch Werke des Gesetzes niemand vor Gott gerecht werden kann, das Gesetz macht so wenig gerecht, dass man vielmehr durch dasselbe nur zur Erkenntniss der Sünde kommt V. 1—20.

Gibt es also eine Gerechtigkeit, so hat sie mit dem Gesetz nichts zu thun, sie steht in keiner Beziehung zu demselben; es ist die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesus Christus, zu welcher als einem freien Geschenk Gottes man sich nur glaubig verhalten kann. Ein Rühmen irgend einer Art kann daher nicht stattfinden, es ist ausgeschlossen nicht durch das Gesetz der Werke, durch das man gerecht zu werden meint, sondern durch das auf alle Selbstgerechtigkeit verzichtende Gesetz des Glaubens. Der Glaube allein entspricht dem universellen Begriff Gottes. Könnte man durch Werke des Gesetzes gerecht und selig werden, wie die Juden meinen, die ja schon die Beschneidung für ein seligmachendes Werk des Gesetzes halten, so hätten ja nur die Juden diese Gerechtigkeit und Gott wäre nur der Juden Gott, Gott ist aber ebensogut der Heiden als der Juden Gott. Im Glauben verschwindet also der Unterschied der Beschneidung und der Vorhaut, aber man glaube nicht, dass hiemit die völlige Aufhebung des Gesetzes ausgesprochen ist, das Gesetz ist nicht so aufgehoben, dass es seine Geltung schlechthin verloren hätte. V. 21—31.

Ihre Spitze hat die polemische Argumentation des Apostels

gegen die Juden in den den Hauptpunkt seiner Lehre motivirenden Sätzen 3, 25. 26. erreicht. Den Werken steht der Glaube gegenüber und mit den Werken als Werken des Gesetzes scheint das Gesetz selbst zu fallen. Aber hier hält nun auch der Apostel an sich. So scharf er bisher die Juden in ihrem sittlichen Bewusstsein angegriffen und ihnen seine δικαιοσύνη θεοῦ als einen von ihrem Gesetz völlig verschiedenen Weg gegenübergestellt hat, so sehr hat er nun auch wieder das Interesse, das Gesetz aufrecht zu erhalten und auf dem Grunde des Gesetzes die Juden mit seiner Lehre auszusöhnen. Bedeutsam ist in dieser Beziehung schon, dass er nicht blos von einem νόμος ἔργων, sondern auch einem νόμος πίστεως spricht 3, 27., und dadurch auch den Glauben für eine dem Gesetz analoge sittliche Norm erklärt, aber er sucht ja sogar seine durch den Glauben vermittelte Gerechtigkeit als eine im Gesetz selbst objektiv begründete Heilsordnung nachzuweisen, 3, 31. 4, 1 f. „Man denke nur an Abraham! Was sollen wir nun sagen, dass Abraham unser Vater erlangt habe nach dem Fleisch, d. h. durch das äussere an seinem Leibe geschehene Werk der Beschneidung? Denn wenn Abraham durch Werke gerecht geworden wäre, so hätte er etwas, dessen er sich rühmen kann, allein so verhält er sich nicht zu Gott, die Schrift sagt ja: Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet. V. 3 — 23 [1]). Diess ist nicht blos um seiner willen

1) Es gibt kaum eine andere Stelle des Römerbriefs, in welcher, so einfach die Sache ist, die neuesten Erklärer so sehr fehlgegriffen haben. Sie haben sich in den hypothetischen Charakter derselben gar nicht zu finden gewusst. In strenger hypothetischer Form sollte es freilich eigentlich heissen εἰ — ἐδικαιώθη, εἶχεν ἂν καύχημα. Es ist aber nicht blos ein hypothetischer Satz, sondern auch ein hypothetischer Schluss, welcher nur auf folgende Weise analysirt werden kann: Wenn Abraham (d. h. wenn wir den Fall setzen, dass Abraham) durch Werke gerechtfertigt wurde, so hat er ein καύχημα (weil da, wo ein ἔργον ist, auch ein καύχημα ist), nun hat er aber kein καύχημα (ἀλλ' οὐκ ἔχει καύχημα, πρὸς τὸν θεὸν, Gott gegenüber, da, wo er in seinem Verhältniss zu Gott erscheint), folglich ist er auch nicht durch Werke gerechtfertigt worden. Dieser Schlusssatz wird nicht ausdrücklich ausgesprochen, da der Apostel sogleich zu dem Beweis des Untersatzes, auf welchen es ankam, fortgeht. Dass Abraham kein καύχημα hat, ist deutlich aus dem Verhältniss zu sehen, in welchem er nach der Schrift zu Gott steht. Denn was sagt die Schrift? Sie sagt, dass

geschrieben, sondern auch um unser willen, denen es zugerechnet werden wird, dass wir glauben an den, der Jesum unsern Herrn von den Todten auferweckt hat. So ist, was schon an Abraham geschehen und von David ausgesprochen worden ist (V. 6), derselbe als δικαιοσύνη θεοῦ von Gott aufgestellte Heilsweg."

---

sein πιστεύειν ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικ., wo ein blosses λογίζεσθαι ist, da ist nichts einem ἔργον Entsprechendes, somit kein καύχημα und wo kein καύχημα ist, ist kein ἔργον, und wo kein ἔργον ist, kein δικαιωθῆναι ἐξ ἔργων. So hat schon Calvin die Stelle ganz richtig aufgefasst, als ein epicherema, das so aufzulösen ist, dass ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεὸν die *minor propositio* des Syllogismus ist. Die Erklärer haben aber, wie besonders aus Tholuck's sehr unpassenden Bemerkungen zu der Stelle zu sehen ist, Calvin's Erklärung so wenig verstanden als den Text. Sie glauben die Worte des Apostels nur in dem kategorischen Sinn nehmen zu können: „Denn wenn Abraham durch Werke gerechtfertigt war", und de Wette fragt sogar ganz naiv: wie kann aber der Apostel nach seinen Grundsätzen und nach dem, was folgt, auch nur die Möglichkeit davon setzen? Um das Räthsel zu lösen, nehmen auch Tholuck und Philippi an, Abraham habe allerdings den Ruhm des δικαιωθῆναι ἐξ ἔργων gehabt, aber nicht gegen Gott, der Werkverdienst nicht anerkenne, sondern gegen Menschen nach menschlicher Weise. Der Talmud habe sogar aus Gen. 26, 5. deducirt, dass Abraham schon das ganze mosaische Gesetz gehalten habe. Hätte aber der Apostel ein blosses δικαιωθῆναι vor Menschen gemeint, wie lässt sich denken, dass er gerade die Bestimmung, auf die hier alles ankommt, auch nicht einmal angedeutet habe? Es ist ja hier durchaus nur von der vor Gott geltenden Rechtfertigung die Rede. Tholuck fährt sogar V. 3 so fort: „Nachweis, dass dem Patriarchen ein καύχημα πρὸς τὸν θεὸν zugekommen: Gott hat aus Gnaden seinen Glauben als Gerechtigkeit angesehen." Wie wenn der Apostel diess ein καύχημα hätte nennen können! Wie er 3, 27. sagt, durch das δικαιοῦν ἐκ πίστεως sei die καύχησις ausgeschlossen, so ist 4, 2. das καύχημα das Correlat zu den ἔργα, was die ἔργα objektiv sind, ist das καύχημα subjektiv. Ein καύχημα hat, wer etwas so Positives, Reelles, Thatsächliches aufzuweisen hat, dass er sich darauf als etwas ihm selbst Zukommendes berufen kann. Ein solches καύχημα kann bei der πίστις nicht stattfinden, da das λογίζεσθαι κατὰ χάριν eben darin besteht, dass der Glaubende nur so angesehen wird, wie wenn er das hätte, was er für sich betrachtet nicht wirklich hat. Es gehört daher auch diess zum Gegensatz der πίστις zu den ἔργα, dass sie kein καύχημα hat, sie müsste sonst selbst ein ἔργον sein, ein ἔργον τῆς πίστεως gibt es aber nur 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11. Im Römerbrief trennt der Apostel alles subjektive Thun so streng von dem Begriff der πίστις, dass sich die πίστις zu den ἔργα rein negativ verhält.

Der zunächst folgende Abschnitt 5, 1 — 11. kann nur als Uebergang zu der Hauptstelle 5, 12 — 21. genommen werden, in welcher der Apostel noch weiter zurückgeht, nicht blos zu David und Abraham, sondern zu Adam, um Adam und Christus einander gegenüberzustellen. Bestimmt man den Zusammenhang nur so: der Apostel schildere 5, 1 — 11. die segensreiche pathologisch religiöse Wirkung des neuen Heilswegs, K. 5 erhalte die bisherige Gedankenreihe den Abschluss durch die Ausführung, wie selige Menschen nunmehr die Christen für Zeit und Ewigkeit geworden seien, ja, wie ihnen in Christo noch mehr wiedergeschenkt sei, als sie in Adam verloren haben (Tholuck a. a. O. S. 19. 106), so ist diess einer erbaulichen Betrachtung des Briefs ganz gemäss, aber der dialektische Gedankenfortschritt wird dadurch nicht klar. Man darf nicht vergessen, dass der Apostel von 3, 31. 4, 1 f. an es sich zur Aufgabe macht, den von ihm verkündigten Heilsweg für das religiöse Bewusstsein der Juden und Judenchristen zurechtzulegen und seinen objektiven Zusammenhang mit dem A. T. und der religiösen Weltanschauung des Judenthums darzuthun. Da er für diesen Zweck schon die Parallele zwischen Adam und Christus im Auge hat, fixirt er vor allem 5, 1 — 11. die Grösse der Wirkungen der durch den Glauben an Christus vermittelten Rechtfertigung. Durch sie haben wir Frieden mit Gott, Zutritt zu seiner Gnade, freudige Hoffnung in der Gewissheit der Liebe Gottes, welche, wenn sie schon, so lange wir noch als Sünder Feinde Gottes waren, durch den Tod seines Sohnes sich an uns erwiesen hat, in weit reicherem Maasse an uns als Versöhnten durch sein Leben sich erweisen wird. Es sind, fährt nun der Apostel 5, 12. fort, Wirkungen, die ihre Parallele nur in den von Adam ausgegangenen Wirkungen der entgegengesetzten Art haben und zu diesen in einem Gegensatz stehen, aus welchem erst die in dem neuen Heilsweg sich offenbarende δικαιοσύνη θεοῦ in ihrer reinen alles menschliche Thun von sich ausschliessenden Objektivität begriffen werden kann. An Einem Menschen hängt hier wie dort (5, 12. 17.) die ganze Reihe der das Verhältniss des Menschen zu Gott bestimmenden Momente, Adam und Christus haben, wenn auch in ganz entgegengesetzter Weise eine gleich principielle Stellung in der

Geschichte der Menschheit und der göttlichen Offenbarung, eine solche, vermöge welcher in dem Einen alles auf absolute Weise bedingt ist, was die Gesammtheit aller einzelnen mit ihnen zusammengehörenden Subjekte betrifft.

Die Bedeutung der Stelle 5, 12—21 in dem Gedankengang des Apostels hat Dr. Holsten in der genannten Abhandlung in ein neues Licht gesetzt. Er stellt sie mit Recht unter den Gesichtspunkt der den Apostel von K. 4 an beschäftigenden, für ihn so wichtigen Frage, ob der von ihm aufgestellte Begriff der Gerechtigkeit nicht der bis dahin als göttlich gewussten alttestamentlichen Gesetzesgerechtigkeit widerspreche? „Die Gerechtigkeit ist zwar noch der Ausdruck für das wahre religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott. Die Gerechtigkeit ist aber nicht mehr die durch das gesetzliche Thun erworbene subjektive Gesetzlichkeit des Einzelnen, sie ist eine rein objektive Beschaffenheit der durch einen objektiven Akt Gottes in diess wahre Verhältniss versetzten Menschheit. Diese Gerechtigkeit wird nicht mehr durch das gesetzlich sittliche Thun des Einzelnen erworben, sie wird auch trotz der ungesetzlich unsittlichen Beschaffenheit der Einzelnen von Gott der Menschheit zugerechnet.“ — „Darf man sich wundern, wenn diese Form der Gerechtigkeit das judenchristliche, in der religiösen Weltanschauung des A. T. noch befangene Bewusstsein befremdete? Anstoss erregen musste die gänzliche Lostrennung dieser Gerechtigkeit vom mosaischen Gesetz, die reine Objektivität dieser Gerechtigkeit, die man sonst nur als Ausdruck für die subjektive Gesetzlichkeit gekannt hatte, jene den Gottesbegriff, die Heiligkeit und Gerechtigkeit verletzende völlige Gleichgültigkeit Gottes gegen die sittlich religiöse Beschaffenheit des Subjekts bei Ertheilung eines Prädikats, das bis dahin nur Ausdruck für den unterscheidenden Werth einer dem Willen Gottes entsprechenden religiösen Subjektivität gewesen war.“ — „Daher die Aufgabe, diese Gegensätze und Widersprüche der neuen religiösen Weltanschauung dem durch eine ἀνακαίνωσις τοῦ νοὸς (Röm. 12, 2) noch nicht hindurchgegangenen Bewusstsein zu vermitteln.“ — „Der Inhalt der Verse 12—21 zeigt, dass Paulus die Wahrheit jener Objektivität seines Gerechtigkeitsbegriffs begründen will, nach welcher diese, abgesehen von jeder subjektiven Vermittlung

des einzelnen Menschen durch einen objektiven Akt Gottes in Folge des Thuns Eines der gesammten Menschheit zugerechnet wird. Die Begründung geschieht dadurch, dass er das in der Form dieser Gerechtigkeit sich aussprechende Princip aus seiner Vereinzelung in den Zusammenhang der religiösen Weltordnung stellt als eine Erscheinung des diese beherrschenden Gesetzes. Durch den Nachweis, dass die in Christo geschehene Wirkung nur Folge ist einer Form des göttlichen Handelns, welche schon eine gleiche Wirkung in Adam hervorrief, verliert die erstere das Befremdende, das sie als vereinzelte Erscheinung hat.“ — „Der innerste Sinn der ganzen Stelle ist, dass für Paulus die Akte Gottes, durch welche er die religiöse Weltanschauung bestimmt, durch den ersten und zweiten Adam wohl vermittelt, aber durch die zufällige Subjektivität der einzelnen Menschen nicht bedingt, rein objektiv mit Nothwendigkeit sich vollziehen. So dient die Stelle zur Rechtfertigung der Objektivität des paulinischen Begriffs der δικαιοσύνη, der δικαιοσύνη θεῦ.“ A. a. O. S. 26—30.

Es lässt sich nicht läugnen, dass erst von diesem Gesichtspunkt aus die Stelle 5, 12—21 ihren für den Zusammenhang völlig befriedigenden Sinn erhält. Wenn man nur dem Apostel den ihm fremden augustinischen Begriff der Erbsünde nicht aufdringen will, lässt sich gegen die Auffassung nichts einwenden, dass Sünde und Tod aller einzelnen Menschen durch Adam so bedingt sind, dass ihre Vermittlung durch die eigene Subjektivität des Menschen hier nicht in Betracht kommt. Bei dem Satze ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον scheint es zwar sehr nahe zu liegen, an die subjektive Sünde zu denken, da aber der Apostel zwischen ἁμαρτία und παράβασις wie zwischen Sünde im objektiven und subjektiven Sinn unterscheidet, so erfordert der Zusammenhang, ἥμαρτον von der objektiven Sünde, dem in Allen herrschenden Princip der ἁμαρτία zu verstehen. Der Tod ist zu Allen hindurchgedrungen auf Grund dessen, dass Alle in diesem Sinne Sünder sind. Sünde und Tod sind so correlate Begriffe, dass aus dem Dasein des Einen auf das Dasein des Andern geschlossen werden kann. So allgemein der Tod ist, so allgemein ist die Sünde. In der Periode von Adam bis Moses gab es zwar noch keine zuzurechnende

Sünde, oder noch keine παραβάσεις, weil es noch kein Gesetz gab; da aber auch in dieser Periode der Tod herrschte, so begründet auch sie keine Ausnahme von dem Satze πάντες ἥμαρτον. Was in der Periode von Adam bis Christus die ἁμαρτία und der θάνατος sind, sind in der mit Christus beginnenden die δικαιοσύνη und die ζωή. Der Apostel setzt aber auch der παρακοή des Einen die ὑπακοή des Andern und dem κατάκριμα auf der einen das δικαίωμα auf der andern Seite entgegen. Wenn auch Adam an sich schon in seiner Natur das Princip der Sünde hatte, so trat sie doch erst durch sein παράπτωμα in die Wirklichkeit ein. Daher hängt hier wie dort alles an einem von Einem aus auf alle sich erstreckenden Akt Gottes und der Hauptsatz des Apostels ist V. 19: ὥσπερ — κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτω — κατασταθήσονται οἱ πολλοί, wo, je bestimmter hier der eine Akt Gottes wie der andere in seiner von aller Subjektivität des Einzelnen unabhängigen Objektivität aufgefasst ist, um so bestimmter auch der Satz ausgesprochen ist, auf welchen die ganze Entwicklung des Apostels hinzielt.

In der Stelle 5, 12 – 21 steht der Apostel auf dem höchsten Standpunkt seiner apologetischen Ausführung. Die religiöse Weltanschauung des Judenthums enthält schon alle die Lehre des Apostels bedingenden Momente. Man darf nur den Verlauf, welchen die Geschichte der Menschheit von Adam bis Christus genommen hat, in der principiellen Bedeutung auffassen, die durch die in dem Abschnitt 12—21 enthaltenen Hauptbegriffe bezeichnet ist, so kann ihr nur eine Heilsordnung gegenübertreten, wie die auf dem Begriffe der δικαιοσύνη θεοῦ beruhende ist. Es ist somit, so zu sagen, eine absolute Forderung der Welt- und Offenbarungsgeschichte, dass es nicht blos eine Verdammung zum Tode, sondern auch eine Rechtfertigung zum Leben gibt, und in der dadurch bedingten Weltanschauung die ganze Geschichte der Menschheit in zwei einander gegenüberstehende Perioden sich theilt, deren jede ihr eigenes, alles Einzelne bestimmendes Princip hat, dessen Wirksamkeit der Apostel sehr treffend mit dem Ausdruck βασιλεύειν V. 13. 17. 21 bezeichnet. Der monarchischen, über alles übergreifenden Macht des Princips muss sich alles, worauf es sich erstreckt, unbedingt unterordnen.

Obgleich nun aber mit 5, 21 die vorangehende Gedanken-

reihe zu ihrem Abschluss kommt, fährt der Apostel 6, 1 mit der raschen Frage fort: τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; Es beginnt eine neue Gedankenreihe, bei welcher sich vor allem fragt, wie sie mit der vorhergehenden zusammenhängt, ob sie in dem allgemeinen Gedankengang des Apostels nicht tiefer begründet ist, als es zunächst der Fall zu sein scheint. Man sagt (vgl. de Wette), der Apostel fühle, dass noch etwas übrig sei. Die Rechtfertigung sei nur etwas für die Beruhigung des Gemüths, eine rein religiöse, contemplative Idee, das sittliche Bedürfniss, der Trieb der Thätigkeit, verlange aber auch eine Befriedigung durch die christliche Heilslehre. Darum zeige der Apostel K. 6 u. 7, dass dieselbe auch die rechte Belebung der Sittlichkeit mit sich bringe. Allein auch schon im vorangehenden Theile des Briefs handelte es sich um ein ächt sittliches Interesse, das Sittliche kann überhaupt in der Anschauung des Apostels von dem Religiösen nicht getrennt werden. Man kann auch hier den Gedankengang des Apostels nicht richtig auffassen, wenn man nicht die Beziehung festhält, die sein Brief zu den Judenchristen hat. Der Gegensatz zu der Rechtfertigung aus dem Glauben ist ja die Rechtfertigung durch die Werke des Gesetzes. Das Gesetz kann nur durch Werke erfüllt werden, die Werke aber, die das Gesetz verlangt, sind eine sittliche Forderung. Hat nun der Apostel bisher gezeigt, dass da, wo der vom Gesetze gemachten Forderung durch Werke des Gesetzes entsprochen sein sollte, diess nicht der Fall ist, vielmehr das gerade Gegentheil stattfindet, Unsittlichkeit, Ungerechtigkeit, Sünde, so dass, da niemand durch Werke des Gesetzes gerecht wird, der menschlichen Ungerechtigkeit nur die Gerechtigkeit Gottes gegenüber treten kann, so hat sich zwar dadurch das Gesetz als unwirksam und kraftlos erwiesen, aber seine sittliche Forderung ist dadurch nicht aufgehoben, und es kann keine Lehre von der Rechtfertigung geben, die nicht dem sittlichen Bewusstsein durch dieselbe sittliche Forderung entspricht, die zum Wesen des Gesetzes gehört. Die Gegner des Apostels dagegen zogen aus seiner Lehre vom Glauben im Gegensatz zu den Werken die Folgerung, dass die sittliche Forderung des Gesetzes alle ihre Kraft verliere; gelten die Werke des Gesetzes nichts, so hat auch das Gesetz keine Bedeutung,

und wo kein Gesetz ist, hat das Böse, die Sünde, den freien Lauf; es kommt nicht darauf an, was man thut, da man durch alles, was man thut, nicht selig werden kann, sondern nur durch die Gnade. In diesem Sinne beschuldigte man den Apostel, wie er selbst sagt, 3, 8 der Lehre, man solle Böses thun, damit Gutes komme. Diese Beschuldigung konnte der Apostel nicht schlagender widerlegen, als durch das weitere, in denselben apologetischen Zusammenhang seiner Darstellung gehörende Moment, dass seine Lehre, weit gefehlt, das sittliche Interesse zu beeinträchtigen, vielmehr erst die dem Gesetz unmögliche principielle Ueberwindung der Sünde möglich mache. Der Inhalt der folgenden Kapitel besteht daher nicht blos, wie man meint, in einer praktischen Wendung, die der Apostel nimmt, um zu zeigen, dass der Glaube nicht mit fortgehendem Sündendienst zusammenbestehen könne, sondern er erhebt sich jetzt erst zu den höchsten Begriffen seiner spekulativen Theologie, deren wesentliche Aufgabe in der Begründung des Satzes besteht, dass der glaubige Christ und die Sünde schlechthin nichts mit einander zu thun haben. Er untersucht anthropologisch das Verhältniss der Sünde zu der Natur des Menschen, wie es durch die drei Begriffe σάρξ, ἁμαρτία und νόμος bestimmt wird. Voranstellt er 6, 2 als feststehende thatsächliche Wahrheit den Satz, dass das Band, das den Menschen mit der Sünde verknüpft, für den Christen so gelöst ist, wie es nur durch den Tod gelöst werden kann. Der Christ ist der Sünde abgestorben und lebt nicht mehr in ihr, in Gemässheit seiner Gemeinschaft mit Christus, mit welchem er so zur Einheit des Wesens verbunden ist, dass er Tod und Auferstehung mit ihm theilt. Der alte Mensch ist mit Christus gekreuzigt und in dem alten Menschen der Leib der Sünde, gleichsam die Substanz der Sünde vernichtet. Denn mit dem Tode, d. h. dem Tode des Leibes, in welchem die Sünde ihren Sitz hat und von welchem aus sie ihre Macht äussert, ist das Band, das den Menschen mit der Sünde verknüpft, so aufgelöst, dass sie keinen Anspruch mehr auf ihn machen kann. In seiner Einheit mit Christus ist der Christ schon jetzt seinem Leibe nach für die Sünde so gestorben, dass sie im Grunde für ihn nicht mehr existirt. Aus dieser faktischen Unmöglichkeit, noch unter der Herr-

schaft der Sünde zu stehen, zieht der Apostel im Folgenden V. 8 f. die Folgerung, dass es für den Christen auf dieselbe Weise auch moralisch unmöglich sein muss, der Sünde zu dienen. In der Gemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus ist auch er in ein neues Leben versetzt, in welchem er frei von der Sünde, ebenso nur der Gerechtigkeit dienen kann, wie er zuvor der Sünde gedient hat. V. 8—23. Im folgenden K. 7 fährt der Apostel ganz in derselben Argumentationsweise fort, nur mit dem Unterschied, dass der Hauptbegriff, um welchen sich seine Gedankenreihe bewegt, nicht wie K. 6 der Begriff der ἁμαρτία, sondern der Begriff des νόμος ist. Um seiner Argumentation eine noch unmittelbarere Beziehung auf das judenchristliche Bewusstsein seiner Leser zu geben, hält er sich jetzt vorzugsweise an den Begriff des νόμος und redet daher auch die Leser ausdrücklich als solche an, welche das Gesetz kennen 7, 1, womit deutlich genug gesagt ist, dass auch schon die bisherige Ausführung ihrer eigentlichsten Tendenz nach an Judenchristen gerichtet war, da das, was K. 7 folgt, kein für sich bestehender Theil des Briefs ist, sondern nur im Zusammenhang mit dem Vorangehenden, insbesondere K. 6 für den Zweck der Argumentation des Apostels richtig verstanden werden kann. Daher fährt er auch im engen Anschluss an das Vorhergehende 7, 1 fort: ἢ ἀγνοεῖτε; „Oder ist es denn nicht so, wie ich bisher gezeigt habe, müsst ihr als solche, die wohl wissen, was nach dem Gesetz rechtlich geschehen darf, nicht selbst sagen, dass wenn einmal ein bestehendes Verhältniss durch den Tod so abgebrochen ist, wie diess in Gemässheit des Todes Christi bei den Christen der Fall ist, ebendamit auch die volle Berechtigung gegeben ist, an die Stelle des Alten etwas ganz Neues zu setzen? Wie nach dem Gesetz ein Weib nur solange als der Mann lebt, an ihn gebunden ist, sobald er aber gestorben ist, einen andern heirathen kann, so hat auch bei euch der Tod einem bisher bestehenden Verhältniss ein Ende gemacht. Bisher waret ihr an das Gesetz gebunden, denn das Gesetz herrschte über euch durch die Sünde, die es in den zur Sünde führenden Trieben und Leidenschaften in euch erregte, und die Sünde hatte ihren Sitz in dem Fleisch. Da nun aber im Tode Christi das Fleisch ertödtet und

in ihm die Sünde vernichtet ist, so hat auch das Gesetz alle Kraft und Gültigkeit verloren, ihr seid von ihm frei geworden und verhaltet euch zu ihm nicht anders als eine Frau zu ihrem gestorbenen Manne." Nur in diesem Sinn kann der Apostel den Zustand unter dem Gesetz V. 5 ein εἶναι ἐν τῇ σαρκὶ nennen und im Gegensatz zu demselben V. 6 sagen: „Nun aber sind wir abgethan vom Gesetz, da wir als gestorben (d. h. im Tode Christi, in welchem auch wir als gestorben betrachtet werden) des Verhältnisses enthoben sind, in welchem wir bisher festgehalten wurden" (vermöge des Zusammenhangs, in welchem die drei Begriffe σάρξ, ἁμαρτία und νόμος mit einander stehen).

Um dem Vorwurf zu begegnen, dass seine Lehre im Widerspruch mit der Idee des Gesetzes das sittliche Interesse verletze, hat sich der Apostel auf den gerade entgegengesetzten Standpunkt gestellt mit der Behauptung: es sei diess so wenig der Fall, dass vielmehr nur die von ihm verkündigte Heilsordnung die principielle und radikale Vernichtung der Sünde sei. So absolut aber das den Menschen mit der Sünde verknüpfende Band durch den Tod Christi gelöst sei, so absolut sei es auch mit dem Gesetz gelöst. Denn so wenig der Christ als solcher noch unter der Sünde steht, so wenig steht er unter dem Gesetz. Sünde und Gesetz stehen so einander ganz parallel und das Gesetz kann nicht tiefer herabgesetzt werden, als hier geschieht, wenn dasselbe, was von der Sünde gesagt wird, auch vom Gesetze gelten soll. Hatte der Apostel bisher nur den ἔργα νόμου das δικαιοῦσθαι abgesprochen und von dem Gesetze nur gesagt, dass aus ihm die ἐπίγνωσις ἁμαρτίας komme, 3, 20, dass das Gesetz in der Periode zwischen Adam und Christus, sei es mit der Bestimmung oder der Wirkung (beides lässt ja das zweideutige ἵνα 5, 20 zu), eingetreten sei, die Sünde zu vermehren, dass jetzt an die Stelle der Herrschaft des Gesetzes die Herrschaft der Gnade getreten sei 6, 15, so waren nun in seiner Entwicklung die beiden Begriffe ἁμαρτία und νόμος in eine so nahe Beziehung zu einander getreten, dass sie geradezu für identisch gehalten werden konnten und der Apostel selbst 7, 7 sich zu der Frage veranlasst sieht: τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; Hiemit war die ganze Frage, über welche er sich mit den Lesern seines Briefs

auseinanderzusetzen hat, auf eine Spitze gestellt, die sie in ihrem judenchristlichen Bewusstsein auf's Tiefste verletzen musste; und wenn er schon 3, 21 dem sich ihm aufdringenden Einwurf: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως;* sein *μὴ γένοιτο· ἀλλά νόμον ἱστῶμεν*, entgegenhielt, so stand er hier auf dem Punkt, auf welchem es für ihn zur unabweislichen Forderung wurde, eine bestimmte Erklärung darüber zu geben, was überhaupt das Gesetz für ihn noch sein soll. Er lenkt daher wieder zu dem *ἱςάναι τὸν νόμον* zurück und hebt die in den Worten *ὁ νόμος ἁμαρτία* gesetzte Identität dadurch auf, dass er zwischen die beiden Begriffe Gesetz und Sünde den ganzen psychologischen Process hineinstellt, durch welchen im Bewusstsein des Menschen die Sünde den Begriff ihres Wesens realisirt. An sich ist das Gesetz etwas ganz anderes als in der Wirklichkeit, in seiner Beziehung zu der Natur und dem Bewusstsein des Menschen. Wie bei der Sünde ist auch bei dem Gesetz zwischen der Objektivität des Gesetzes und demjenigen, was es erst durch die Vermittlung der Subjektivität des Menschen wird, zu unterscheiden. An sich, objektiv, ist das Gesetz heilig und gut, es ist seinem innersten Wesen nach geistig und nicht zum Tode, sondern zum Leben gegeben. Sobald es aber in das subjektive Bewusstsein des Menschen eintritt, kann sich der Mensch nur des Widerspruchs bewusst werden, in welchem die Triebe seiner fleischlichen Natur, die als *σάρξ* der Gegensatz zu dem *πνεῦμα* ist, zu den Geboten des Gesetzes stehen. Was, solange man keine Kenntniss des Gesetzes hatte und nicht wusste, was geboten oder verboten ist, wenn auch an sich Sünde, doch keine Sünde im subjektiven Sinne war, wird jetzt zur wirklichen Sünde, über welche das Gesetz nur ein verdammendes Urtheil aussprechen kann. So weit geht jedoch der Widerstreit der fleischlichen Natur des Menschen mit dem geistigen Inhalt des Gesetzes nicht, dass sich der Mensch schlechthin feindlich zu demselben verhalten müsste. Wenn er das Gesetz in sein Bewusstsein aufnimmt, kann er ihm seine Zustimmung nicht versagen, aber es wird dadurch nur der Gegensatz der beiden Principien Geist und Fleisch in sein innerstes Selbstbewusstsein so versetzt, dass er aus dem daraus entstehenden Conflikt mit sich selbst nicht herauskommen kann. Wenn er auch in dem,

was in ihm mit dem Gesetz übereinstimmt, nur den bessern Theil seines Wesens, sein eigentliches Ich, erkennen kann, so bleibt doch die substanzielle Grundlage seines Wesens das Fleisch, das mit seinen dem geistigen Inhalt des Gesetzes widerstrebenden sündhaften Begierden sosehr die Uebermacht behauptet, dass alles, was sein geistiges Bewusstsein bewegt, eine blos theoretische Reflexion ist, eine Velleität, die es nie zu einem praktischen Erfolg bringen kann. In diesem Streite zweier entgegengesetzter Richtungen (des *νόμος νοὸς* und des *νόμος ἁμαρτίας*) ist der Mensch in dem Zustand eines unglückseligen Bewusstseins, in welchem er nur ausrufen kann: wer wird mich erlösen aus einem Leib, der als die *σὰρξ ἁμαρτίας* zum Tode führt? Es ist von selbst klar, dass, wenn die ganze alttestamentliche Religionsverfassung auf den Begriff des Gesetzes im paulinischen Sinn zurückgeführt ist, hiemit der äusserste Punkt bezeichnet ist, über welchen das religiöse Ich des Judenthums nicht hinauskommen kann, solange es das christliche *πνεῦμα* noch nicht in sich aufgenommen hat. Indem der Apostel die Leser seines Briefs über diese nothwendige Schranke ihres religiösen Bewusstseins verständigt, gibt er ebendamit die beste Apologie seiner Auffassung des Judenthums. Er hebt mit aller Schärfe den Punkt hervor, in welchem Judenthum und Christenthum sich am nächsten berühren; wenn aber auch ein Unterschied zwischen Judenthum und Christenthum sein soll, wie diess für den Apostel die unmittelbarste Thatsache des christlichen Bewusstseins ist, so muss es auch eine Schranke geben, die auf dem Standpunkt des Judenthums nicht durchbrochen werden kann. Wenn also auch der *νόμος* nicht mit der *ἁμαρτία* selbst identisch ist, so verhält er sich doch so negativ zu der Aufgabe, die das religiöse Bewusstsein dem Menschen vorhält, dass zu diesem Negativen erst das Positive noch hinzukommen muss. Wie diess durch das Christenthum geschieht, das Positive, das das Judenthum nicht hat, eben der wesentliche Inhalt des Christenthums ist, macht den noch übrigen Theil der Ausführung des Apostels aus. Um den Begriff des Gesetzes auch hier aufrecht zu erhalten, setzt er dem *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου* den *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* entgegen, durch welchen das *δικαίωμα τοῦ νόμου* d. h.

die sittliche Forderung des Gesetzes auf ganz andere Weise, als diess dem Gesetze selbst möglich ist, realisirt wird. Im Christenthum erst tritt dem Fleisch der Geist als das das Fleisch überwindende Princip entgegen, und so erst wird der Mensch durch den Geist in das Verhältniss der Kindschaft zu Gott gesetzt, in welchem für ihn in seiner Einheit mit Christus alles den Menschen von Gott Trennende so aufgehoben ist, dass nichts ihn scheiden kann von der Liebe Gottes in Christo Jesu, unserm Herrn. K. 8.

Blickt man nun auf den ganzen Gedankengang des Apostels, wie er in den acht ersten Kapiteln seines Briefs vor uns liegt, zurück, wie lässt sich denken, dass ein Brief, dessen Hauptthema um einen der jüdischen Religionslehre entnommenen Satz sich bewegt, um ihn vom christlichen Standpunkt aus zu beleuchten und zu widerlegen, ein Brief, dessen Verfasser sich wiederholt an die Judenchristen wendet und an ihr jüdisches oder judenchristliches Bewusstsein appellirt, 2, 1. 17. 3, 1. 19. 4, 1. 7, 1., und von den Heiden nur in ihrer Beziehung zu den Juden spricht, an andere Leser gerichtet ist, als an judenchristliche? Judenchristen gegenüber muss demnach der Apostel das besondere Interesse gehabt haben, das, was der Hauptgegenstand seiner Ausführung in diesem Haupttheil seines Briefs ist, zur Anerkennung zu bringen, und es muss daher auch bei den römischen Judenchristen, in ihrer Ansicht von dem Verhältniss des Judenthums und Christenthums und in ihrer dadurch bedingten Stellung zu dem Apostel, etwas vorausgesetzt werden, das ihm die specielle Veranlassung gab, gerade an sie einen Brief solchen Inhalts zu richten. Es fragt sich nur, wie es zu bestimmen ist, um das Richtige zu treffen und es auf seinen so viel möglich adäquaten Ausdruck zu bringen. Sagt man, die Lehre von der Rechtfertigung aus den Werken des Gesetzes, welcher auch die römischen Judenchristen anhingen, habe für sich schon hingereicht, um die paulinische Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben zu vernichten, so ist diess viel zu vag und allgemein da der Apostel, wenn er nur diesen Gegensatz im Auge gehabt hätte, seinen Brief ebenso gut an jede andere judenchristliche Gemeinde hätte richten können. Nur dann würde man freilich

bei einer so allgemeinen Bestimmung des Zwecks seines Briefs stehen bleiben müssen, wenn wir nichts weiter hätten, als die acht ersten Kapitel des Briefs; aber diese machen ja nur den ersten Theil seines Briefs aus, und erst mit K. 9 tritt der Apostel seinen Lesern so nahe, dass wir alle Aufforderung haben, aus dem Inhalt der zunächst folgenden Kapitel auf die specielle Veranlassung seines Briefs zu schliessen. Und wie nahe wird diese auch schon durch den Uebergang von K. 8 auf K. 9 gelegt? Wenn der Apostel mit dem Ausdruck der höchsten Freude, mit der begeistertsten Schilderung der unendlich seligen Gemeinschaft der Christen mit Gott und Christus den ersten Haupttheil seines Briefs schliesst, und unmittelbar darauf mit Worten der tiefsten Betrübniss und Wehmuth beginnt, unter der aufrichtigsten Versicherung der innigsten, zu jeder Aufopferung bereitwilligen Theilnahme an dem Schicksal seiner Volksgenossen; was anders steht hier mit der ganzen Macht eines jetzt in ihm hervortretenden, und sein ganzes Bewusstsein beherrschenden Gedanken vor seiner Seele, als der auffallende Widerspruch, in welchem die Grösse des bisher beschriebenen Heils mit der offen vor Augen liegenden Thatsache steht, dass gerade diejenigen desselben verloren gehen, für welche es vor allen bestimmt sein sollte? Sind sie doch Israeliten, sind doch ihr Eigenthum alle Güter und Segnungen der alttestamentlichen Religionsgemeinschaft, die Kindschaft und die Herrlichkeit, die Bundesverhältnisse und die Gesetzgebung, der Gottesdienst und die Verheissungen, haben doch sie Abraham, Isaak und Jakob zu ihren Vätern, stammt doch aus ihnen Christus dem Fleische nach, wofür der über Alles erhabene Gott in alle Ewigkeit gepriesen sei. Nicht ist diess aber, fährt der Apostel V. 5 in einem seine Sympathie schon beschränkenden und auf ihr richtiges Maass zurückführenden Ton fort, so gemeint, wie wenn das Wort Gottes zu nichte geworden wäre, es sind ja nicht alle geborenen Israeliten auch wahre Israeliten; es fragt sich daher, wem das Wort Gottes gilt und wer ein Recht darauf hat, ob hier überhaupt von einem rechtlichen Anspruch die Rede sein kann. Hiemit geht die weitere Entwicklung des Apostels in den bekannten, so absolutistisch lautenden Inhalt des neunten Kapitels über. Alles diess liegt so klar vor Augen, dass darüber keine grosse Mei-

nungsverschiedenheit sein kann. Dass der Apostel sich mit 9, 1 f. besonders an den judenchristlichen Theil der Gemeinde wendet, die Verwerfung eines grossen Theils der Juden der Schmerz ist, welchen er empfindet, eine geschichtliche Theodicee dieses wider alle Erwartung laufenden Faktums zu liefern, der Endzweck der drei folgenden Kapitel ist, wird auch von den neuesten Erklärern anerkannt. Um sich nun aber genauer zu erklären, warum der Apostel diess gerade an die römische Gemeinde schreibt, muss man sich eine klarere und bestimmtere Vorstellung von demjenigen machen, das als Frage, Bedenken, Einwurf auf der Seite der Leser vorauszusetzen ist, wenn das, was der Apostel in diesem Kapitel sagt, sich dazu als die darauf zu gebende Antwort verhalten soll. Wenn der Apostel ein so lebhaftes Bedauern gegen die Leser seines Briefs darüber äussert, dass ein so grosser Theil der Volksgenossen des messianischen Heils verlustig werde, so müssen auch die Leser selbst dasselbe Bedauern getheilt haben. Und was war auch natürlicher, als dass Judenchristen, die mit freudigem Glauben das in Jesus erschienene messianische Heil angenommen hatten, das Schicksal so vieler in ihrem Unglauben beharrenden Volksgenossen sehr zu Herzen ging? Gerade in der Zeit, in welche die Abfassung des Römerbriefs fällt, muss man diess um so natürlicher finden. Nachdem durch die vieljährige Wirksamkeit des Apostels schon so viele Heiden den christlichen Glauben angenommen hatten, während die Zahl der bekehrten Juden im Verhältniss zur Nation im Ganzen noch eine sehr geringe war, schien ja gerade das unerfüllt zu bleiben, worauf bei den Judenchristen ihr messianischer Glaube beruhte, dass in Jesus das erschienen sei, was der Gegenstand der alten Nationalverheissungen war. Wie konnte er der Messias der Nation sein, wenn die Nation immer noch nicht an ihn glaubte und auch ferner in ihrem Unglauben beharren zu wollen schien, wenn man an dem Verhältniss der Heidenchristen und Judenchristen zu einander nur sehen konnte, wie alles, was man vom Messias erwartete, weit mehr den Heiden als den Juden bestimmt zu sein schien? Man vergesse nicht, dass sie, wenn sie auch die Heiden von der messianischen Gemeinschaft nicht ausgeschlossen wissen wollten, doch als Judenchristen auf den Primat nicht verzichten konnten, wel-

chen sie als Juden vor den Heiden hatten. Entweder musste sie also das den alten Verheissungen scheinbar so widersprechende Missverhältniss in ihrem messianischen Glauben selbst irre machen, oder es musste wenigstens bei ihnen ein sehr ernstes religiöses Bedenken über die Art und Weise entstehen, wie die Heiden zum christlichen Glauben berufen worden waren; denn wodurch anders hatte die Zahl der bekehrten Heiden sosehr zugenommen, dass alle Vorzüge der messianischen Gemeinde von den Juden auf die Heiden überzugehen schienen, jene gegen diese immer mehr zurückstehen mussten, als durch die Leichtigkeit, mit welcher sie seit dem Programm des Apostels über die Aufhebung des Gesetzes in die messianische Gemeinschaft eintreten konnten? Hätte man ihnen auch die Beschneidung erlassen, so hätte doch eine so völlige Dispensation von allen Forderungen des Gesetzes, wie sie die Lehre des Apostels vom Glauben von selbst mit sich brachte, nicht stattfinden sollen. So konnten gerade solche Judenchristen urtheilen, die billiger dachten und ohne mit derselben Zähigkeit wie Andere an allen Vorurtheilen des Judenthums zu hängen, doch über das so wichtige religiöse Bedenken nicht hinwegkommen konnten, das für sie in dem Missverhältniss lag, in welchem die damalige Gestaltung der christlichen Welt zu ihrer auf den alten Nationalverheissungen beruhenden Weltanschauung stand. Und je weniger diese Klasse von Judenchristen sich so schroff und abstossend zu dem Apostel verhielt, wie diess sonst der Fall war, ein um so wichtigeres Anliegen musste es für ihn selbst sein, auf dieses Bedenken einzugehen, und eine um so gründlichere Beseitigung desselben zu versuchen, je tiefer es in das ganze Verhältniss des Judenthums und Christenthums eingriff, und je enger es mit seiner Auffassung desselben zusammenhing.

Warum sollte nun die hier entwickelte Ansicht nicht alle innere Wahrscheinlichkeit für sich haben und sich nicht von selbst aus dem Inhalt der drei Kapitel als die Voraussetzung ergeben, die wir nöthig haben, um in die Verhältnisse der römischen Gemeinde, auf die sich der Brief bezieht, sich klar hineindenken zu können? Auch nach Tholuck a. a. O. S. 467 soll ja der Apostel bei den drei Kapiteln nicht blos ein allgemein christ-

liches, sondern auch ein persönlich apologetisches Interesse gehabt haben, da er der strengen judenchristlichen Partei nur als Feind des Judenthums gegolten habe. Tholuck hat sich zwar über dieses Interesse nicht näher erklärt, was könnte er sich aber unter demselben anders gedacht haben, als dasselbe, was Philippi a. a. O. 2. A. S. 350 bestimmter so ausdrückt: „obgleich der judenchristliche Theil der Gemeinde noch nicht der Irrlehre des pharisäischen Partikularismus erlegen gewesen sei, oder gar den Apostel als einen Lehrer der Apostasie, Apg. 21, 21., betrachtet habe, so habe er doch, der Natur der Sache nach, auch in Rom, wie überall durch den Hinblick und Hinweis auf den Ausschluss Israels vom messianischen Heil leicht bedenklich und misstrauisch gestimmt werden können.“ Diess stimmt mit meiner Ansicht von dem Zweck und der Veranlassung des Römerbriefs, wie ich sie schon in meiner Abhandlung in der Tüb. Zeitschr. 1836 und in meinem Paulus S. 334 f. dargestellt habe, so überein, dass ich mich fragen muss, wie dieselben Erklärer gleichwohl meine Ansicht als eine schlechthin verwerfliche bestreiten können. Es ist diess nur durch eine Darstellung meiner Ansicht möglich geworden, in welcher man freilich den ihr ursprünglich angehörenden Grundgedanken nicht mehr erkennen kann. Was ich von einem Bedenken der römischen Judenchristen über die Verkürzung und Beeinträchtigung der jüdischen Nation durch die überwiegende Aufnahme der Heiden gesagt habe, ist von Philippi so gewendet worden, wie wenn ich den römischen Judenchristen die Behauptung zugeschrieben hätte, die Heiden seien als solche vom messianischen Reich auszuschliessen. Dagegen war nun freilich sehr gut zu polemisiren. „Nirgends seien historische Spuren vorhanden, dass die Judenchristen jemals, sei es zur apostolischen Zeit oder nach derselben, einer solchen Ansicht zugethan gewesen seien, und diese Behauptung erscheine um so unbegründeter, als ein solcher Standpunkt geradezu der alttestamentlichen Prophetie, welche auf's Klarste die Aufnahme der Heidenwelt in die Theokratie, ihre Theilnahme am messianischen Reiche bezeugte, widersprochen hätte. Beschränkte Auffassung könnte wohl in den Weissagungen des Alten Bundes wegen der alttestamentlichen Verhüllung, unter der in ihnen die Beschaffen-

heit der messianischen Zeit geschildert werde, die Weisung finden, die Heidenwelt dem mosaischen Nomos und seinen Institutionen zu unterwerfen, wenn sie des messianischen Heils theilhaftig werden sollte, keineswegs aber eine Zurückweisung derselben zu Gunsten der einzig bevorzugten Judenwelt." A. a. O. 2. A. S. 12 f. Hier scheint nun doch Hrn. Dr. Philippi ein kleines Bedenken über die Gewissenhaftigkeit seines Referats gekommen zu sein, und er sah sich veranlasst, die Anmerkung beizusetzen: „Zwar sagt Dr. Baur S. 344, den römischen Judenchristen sei die Theilnahme der Heiden an der Gnade des Evangeliums als eine Verkürzung der Juden erschienen, so lange nicht Israel als Nation an dieser Gnade theilnehme", er liess sich aber dadurch nicht abhalten, mit derselben Treue fortzufahren: „doch lässt er diese Beschränkung selbst wieder fallen und schildert ihren Partikularismus sonst überall als einen unbedingten." Es ist auch diess nicht dem wahren Sachverhalt gemäss. Auch S. 347 rede ich nur von dem Bedenken, das den Judenchristen das in die Augen fallende Missverhältniss der Heidenchristen und Judenchristen erregen musste. Diess ist doch etwas ganz Anderes als ein unbedingter Partikularismus. Die Judenchristen konnten über jenes Missverhältniss bedenklich werden, daraus folgt aber nicht, dass sie zu der schroffen Behauptung fortgehen mussten, die Heiden seien schlechthin auszuschliessen; sie konnten nur denken, der Zutritt hätte ihnen nicht so leicht gemacht werden sollen, dass sie in derselben unmittelbaren Weise, mit völlig gleicher Berechtigung wie die Juden, aufgenommen wurden, ihre Aufnahme hätte an Bedingungen geknüpft werden sollen, welche von selbst die Folge gehabt haben würden, dass der Primat den Juden gesichert blieb. In diesem Sinne habe ich mich von Anfang an erklärt, und wenn ich mich auch einmal minder bestimmt ausgedrückt haben sollte, so hätte doch die gemeinste Billigkeit erfordert, meine Ansicht nicht anders als in dem augenscheinlich gemeinten Sinn aufzufassen. Von einer solchen Billigkeit scheint auch Hr. Dr. Tholuck nichts zu wissen. Auch er behauptet, ich habe den Judenchristen die Prätention beigelegt, dass die Predigt an die Heiden überhaupt bis zum Eingange Israels verstummen müsse, eine solche könne nicht zugegeben werden! „Wo wäre

jemals, auch nur von dem eingefleischtesten Juden, dem Heiden, der sich beschneiden lassen wollte, der Anschluss an die jüdische Synagoge verweigert worden" (wie wenn davon die Rede wäre und nicht vielmehr von der Art und Weise, wie der Apostel Paulus die Heiden ohne Beschneidung und Gesetz aufnahm!). „Auch die clementinischen Homilien, die sonst für alles herhalten müssen, kennen jenen Widerspruch nicht" (wie wenn ich eine so absurde Behauptung aus den Homilien hätte beweisen wollen!). „Man war, sagt Dr. Baur (über den Episcopat S. 127), damals darüber hinweggekommen, da man die Bekehrung der Juden ebenso wenig erzwingen, als die der Heiden hindern konnte. Und diese Einsicht wäre so schwierig gewesen, dass man sich nur allmählig zu ihr hätte erheben können? Und dieses Extrem aller jüdischen Schroffheit sollte sich bei solchen Judenchristen gefunden haben, denen Baur selbst das Zeugniss gibt, dass sie einer milderen Fraktion des Judenthums angehörten?" Ja wohl findet es sich bei ihnen nicht, aber auch bei mir findet sich ein solcher Widerspruch sinnloser Behauptungen nicht.

Hat man sich soweit, als bisher geschehen ist, über die bei dem Briefe vorauszusetzenden Verhältnisse der römischen Gemeinde orientirt, so kann man auch jetzt erst bestimmter fragen, wie sich der Abschnitt der drei Kapitel 9—11 zu dem vorangehenden Theil des Briefs verhält. Hätte sich dem Apostel erst dann, nachdem er in seiner dogmatischen Entwicklung bis auf den Punkt gekommen war, auf welchem er am Schlusse des achten Kapitels steht, der mit dem Inhalt seiner Schlussworte sosehr contrastirende Gedanke an das Schicksal seiner Nation aufgedrungen, wäre der Zusammenhang der beiden Theile nur so allgemein und unbestimmt zu denken, wie ihn Tholuck bestimmt: „Zwar ist Israel dem grössten Theile nach bis jetzt noch von diesem Heile ausgeschlossen, aber nach göttlichem Verhängniss und durch eigene Schuld" (a. a. O. S. 20), so wissen wir immer noch nicht, was den Apostel bewog, einen solchen Brief gerade an die römische Gemeinde zu schreiben, es wäre nur eine zufällige Gedankenverbindung, dass der Apostel, nachdem er sein dogmatisches Thema absolvirt hat, auch noch einen Blick auf seine unglaubigen Volksgenossen wirft. Nur wenn wir annehmen dürfen, derselbe Ge-

danke, der uns als ein die Sympathie des Apostels in so hohem Grade ansprechender gleich bei dem Uebergang auf jenen Abschnitt entgegentritt, habe den Apostel schon am Anfang seines Schreibens bewegt, die Intention und Conception seines Briefs bestimmt und bei der ganzen Ausführung seines Themas ihm vorgeschwebt, sehen wir in die Motive der Entstehung des Briefs so hinein, dass wir sie uns geschichtlich erklären können. Dieser Annahme steht aber nicht nur nichts entgegen, sie dringt sich von selbst auf, wenn man bedenkt, wie es dem Apostel in dem einen Theile des Briefs wie in dem andern um dieselbe principielle und radikale Bestreitung des Judenthums zu thun ist. Dass auf dem Wege der ἔργα νόμου zu keiner δικαιοσύνη zu gelangen ist, in der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως die Juden nicht das Geringste vor den Heiden voraus haben, auf der Seite des Gesetzes nur Ungerechtigkeit und Sünde ist, ist ja der Hauptinhalt der acht ersten Kapitel, und was that er in den drei folgenden Kapiteln anders, als dass er dieselben Ansprüche der Juden und Judenchristen nur mit bestimmter Beziehung auf das, worauf sie in letzter Instanz noch gestützt wurden, mit allem Nachdrucke widerlegt und niederschlägt? Hatte man auch den jüdischen Partikularismus so viel möglich überwunden, so konnte er sich doch immer noch an die Frage halten, ob denn ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; 9, 6. Die uralten Nationalverheissungen Gottes können doch nicht sosehr zu nichte geworden sein, dass den Juden gar kein Nationalvorzug vor den Heiden mehr bleibt. Es ist diess die mildeste, rein theokratische, nur auf die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes vertrauende Form des jüdischen Partikularismus, aber nur um so schärfer muss ihm auch in dieser Form jede Wurzel seiner Berechtigung abgeschnitten werden. Es wird ja auch so etwas verlangt, das der Jude vor dem Heiden voraus haben soll, und was könnte diess anders sein, als eine auf die Werke des Gesetzes sich stützende Gerechtigkeit? Eine solche gibt es ja aber nicht, es gibt nur eine alles menschliche Thun ausschliessende Gerechtigkeit Gottes. In diesem Gedankenzusammenhang fasst der Apostel das, was er zum Inhalt seines Briefs machen wollte, in seiner höchsten Spitze, in der Idee der δικαιοσύνη θεοῦ auf, um sein Thema dogmatisch auszuführen, und am Schlusse den ihn leitenden Gedanken in dem leb-

haften Bedauern des Schicksals seiner Nation auszusprechen, da in der neuen von Gott aufgestellten Heilsordnung den Juden mit allen ihren nationalen Vorzügen nicht geholfen werden kann. Sie sind auf immer dahin, und wenn freilich das Wort Gottes nie unwahr werden, die Verheissung Gottes nicht unerfüllt bleiben kann, so geschieht doch auch diess auf eine von allem menschlichen Zuthun völlig unabhängige Weise. Welches Recht hat man also im Vertrauen auf die alten Nationalvorzüge, sich über die Verwerfung der Nation zu beschweren, sich an ihr zu stossen, und durch sie irre machen zu lassen? Gott kann nach seiner freien Willkür thun, was er will, und die Juden haben es nur sich selbst zuzuschreiben, wenn sie des Heils verlustig werden, da sie, ohne zu bedenken, dass mit Christus das Gesetzesleben ein Ende hat, sich der von Gott aufgestellten Ordnung, der δικαιοσύνη θεῦ, nicht unterworfen haben. Was wäre demnach zu vermissen, um den Zusammenhang der beiden nicht blos äusserlich, sondern innerlich verbundenen Haupttheile des Briefs vollkommen befriedigend zu finden? Die durch beide hindurchgehende Grundidee ist die absolute Nichtigkeit aller vom jüdischen Partikularismus geltend gemachten Ansprüche. Die Absicht des Apostels ist, den jüdischen Nationalpartikularismus so principiell und radikal zu widerlegen, dass er völlig entwurzelt vor dem Bewusstsein der Zeit liegt. Man hat meiner Ansicht entgegengehalten, die Abzweckung des Briefs sei zu eng gefasst, wenn er zunächst nur eine Apologie der paulinischen Missionsthätigkeit sein soll; der erste Theil des Briefs wäre dann doch ein etwas unverhältnissmässiger Aufwand von Mitteln. Richtiger sei es vielleicht, die Tendenz des Schreibens etwas allgemeiner zu fassen, als Apologie des paulinischen Christenthums überhaupt, als systematische Streitschrift gegen das Judenchristenthum. Allein diess ist der Brief auch nach meiner Ansicht, nur suche ich auch geschichtlich zu erklären, warum der Apostel so systematisch verfährt. Je intensiver der jüdische Partikularismus sich in sich zusammennimmt, um noch einen Haltpunkt in dem λόγος θεῦ zu haben, um so tiefer geht auch der Apostel zurück, um demselben dogmatisch und dialektisch den Boden seiner Existenz völlig zu entziehen. Der Aufwand von Mitteln ist nicht zu gross, da die

Aufgabe der principiellen Widerlegung nicht gelöst ist, wenn nicht die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως nach allen Seiten hin festgestellt ist. Einem andern Beurtheiler meiner Ansicht, Dr. Holsten a. a. O. S. 27, scheint sie auf einer falschen Analyse des Gedankeninhalts zu beruhen. „Müsse man zugeben, dass die Worte 1, 18. — 5, 11. in den beiden Theilen 1, 18. — 3, 20. und 3, 21. — 5, 11. eine Auseinanderlegung des 1, 16. 17. aufgestellten Begriffs der paulinischen δικαιοσύνη, der δικαιοσύνη θεοῦ seien, müsse man die Richtigkeit der (oben S. 64 f. bezeichneten) Darstellung der Momente dieses Begriffs der paulinischen Gerechtigkeit, namentlich in ihren antithetischen Beziehungen, einräumen, so folge einmal zwar, dass meine Behauptung von dem judenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde sich durchaus bestätige, denn die Form fast jedes einzelnen Gedankens, wie des Ganzen, setze ein in alttestamentlich gesetzlicher Anschauung befangenes judenchristliches Bewusstsein und zwar meistens nationaler Juden voraus, aber auch, dass die Gleichberechtigung der Heiden mit den Juden bei der Annahme in das messianische Reich ein nothwendiges und desshalb auch 1, 16; 3, 31. bis 5, 11. fortwährend mit ausgesprochenes Moment sei in dem Begriffe der paulinischen δικαιοσύνη θεοῦ. Daraus folge dann aber auch, dass K. 9—12 nur eine logisch mit K. 6—8 parallel stehende Rechtfertigung eines der Momente der paulinischen δικαιοσύνη θεοῦ seien, und also nicht in das Centrum, sondern in die Peripherie fallen, dass das Centrum aber immer 3, 21. — 5, 11. bilde.“ Es ist mir jedoch nicht klar, wie vermöge der Gleichberechtigung der Heiden und Juden die beiden Abschnitte 6—8 und 9—12 parallel stehen sollen. Hat der Apostel, wie Dr. Holsten sagt, K. 6—8 den Zweck, die neue religiöse Weltanschauung mit dem Bewusstsein seiner Leser zu vermitteln, so hat er K. 6—8 zum wenigsten ebensosehr die Juden als die Heiden im Auge. Ueberhaupt ist es ja nicht sowohl die Gleichberechtigung beider, die das Hauptthema seines Briefs ausmacht, als vielmehr die Widerlegung der Ansprüche, die die Juden auf einen nationalen Vorzug vor den Heiden zu haben glaubten. Will man die beiden Abschnitte 1, 18. — 5, 11. oder richtiger 21, wie Centrum und Peripherie unterscheiden, so könnte diess nur so geschehen, dass man sagt, nachdem der

Apostel 1, 18. — 5, 21. seine Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben aufgestellt und begründet hat, gehe er 6—11 noch auf die Widerlegung der Haupteinwendungen über, die gegen sie erhoben werden konnten. Zweierlei konnte Anstoss erregen, dass sie durch die Aufhebung des Gesetzes die Sünde zu begünstigen schien, und dass in Folge dieser Lehre ein so auffallendes Missverhältniss zwischen den Juden und Heiden in Hinsicht ihrer Stellung zum messianischen Heil eingetreten war. Allein auch so findet kein paralleles Verhältniss zwischen den beiden darauf sich beziehenden Abschnitten 6—8 und 9—11 statt. In dem Abschnitt 6—8 geht der Apostel von einer theoretischen Consequenz aus, die aus seiner Lehre gezogen werden kann, um zu zeigen, dass durch sie die sittliche Aufgabe, die das Gesetz der ἁμαρτία gegenüber hat, negativ durch die Vernichtung der Sünde und positiv durch die Erfüllung des δικαίωμα τοῦ νόμου in dem νόμος τοῦ πνεύματος ganz anders gelöst werde, als diess durch das Gesetz geschehen konnte. Der Abschnitt 6—8 hängt so mit dem vorangehenden so eng zusammen, dass er als ein integrirender Bestandtheil der ganzen dogmatischen Entwicklung davon nicht getrennt werden kann. Anders ist es 9, 1 f., wo der Apostel schon durch das lebhafte Interesse, mit welchem er auf diesen neuen Theil seines Briefs übergeht, zu verstehen gibt, dass er auf eine Frage von unmittelbarer praktischer Bedeutung kommt. Statt daher 1, 18. — 5, 21. und 6—12 wie Centrum und Peripherie zu unterscheiden, kann man den Haupteinschnitt nur 9, 1 f. machen, und die beiden Haupttheile des Briefs, die acht ersten Kapitel und die drei folgenden, in das Verhältniss des Theoretischen und Praktischen zu einander setzen. In dem ersten entwickelt der Apostel seine Lehre von der δικαιοσύνη θεοῦ in der Form einer abstrakten Theorie, in dem zweiten macht er von ihr die praktische Anwendung auf die gegebenen concreten Verhältnisse, die ihm die Veranlassung seines Schreibens gegeben haben. Die Hauptfrage, die dem Apostel aus der Mitte der römischen Gemeinde entgegentrat, war, ob denn eine Lehre wahr sein könne, durch welche das Judenthum der absoluten Bedeutung, die es in der Weltanschauung der Juden hatte, und die Juden des absoluten Primats, den sie vor allen heidnischen Völkern zu haben

sich bewusst waren, verlustig werden mussten. Wie sehr dem Apostel diese Primatsidee schon bei der Conception seines Briefs vorschwebte, und welche wichtige Angelegenheit es für ihn war, sich darüber mit einer Gemeinde zu verständigen, die nicht nur schon damals so bedeutend war, sondern auch geistig für die Auffassung einer solchen Frage besser disponirt zu sein schien, gibt er schon im Eingang durch die bedeutsamen Worte zu erkennen, das Evangelium sei eine Kraft Gottes zum Heil παντὶ τῷ πιςεύοντι, Ἰȣδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι. Es ist auch hier, wie es scheint, von den sämmtlichen Erklärern etwas übersehen worden, das für die Auffassung des Briefs nicht ohne Wichtigkeit ist. Allgemein versteht man πρῶτον von dem Vorzug, welchen der Apostel den Juden vindiciren wolle. Unter den neuesten Erklärern hat diess keiner stärker hervorgehoben, als Philippi. Ausdrücklich erkenne der Apostel durch das πρῶτον den gottgeordneten Vorzug der Juden an. Er beziehe sich nicht blos auf die Zeitordnung, insofern stets den Juden zuerst das Evangelium verkündigt wurde, vielmehr bezeichne es eine Rangordnung. Die Zeitordnung der Verkündigung sei in der gottgesetzten Rangordnung Israels begründet, nur ihm habe sich Gott durch Verheissung verpflichtet, gegen die Heiden habe er keine Schuld gelöst, sondern freies Erbarmen geübt. Schon dabei muss man fragen, wie diess dem Sinne des Apostels in einem Briefe gemäss sein kann, welcher gerade das Gegentheil zu seinem Hauptthema macht, dass in der δικαιοσύνη θεȣ̃ der Vorzug der Juden in ein reines Nichts sich auflöse, der auch die Theilnahme der Juden am Heil als Sache eines freien Erbarmens darstellt, K. 9, und 1, 17 unmittelbar nach dem πρῶτον die δικαιοσύνη θεȣ̃ so absolut durch den Glauben bedingt sein lässt, dass man nicht weiss, was jener Vorzug noch bedeuten soll; die gewöhnliche Erklärung ist ja aber nicht einmal ganz genau und richtig philologisch. Wenn es heisst: Ἰȣδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι, so sind durch τε und καὶ der Jude und der Hellene einander so gleichgestellt, dass man erst eine Ungenauigkeit des Ausdrucks annehmen muss, um πρῶτον allein auf Ἰȣδαίῳ zu beziehen. Er will also schon hier den Juden nichts zuschreiben, was nicht auch den Hellenen zukommt. Juden und Heiden stehen beide auf gleiche Weise unter denen

voran, für welche das Evangelium eine Kraft Gottes zum Heil ist. Warum sollte diess nicht ganz passend für den Zusammenhang sein? Der Apostel spricht ja von den Glaubenden überhaupt, V. 16, von Hellenen im Unterschied von Barbaren, V. 14, von der Gesammtheit der Völker, zu welchen auch die Römer gehören V. 13. Auf dieselbe Weise steht 2, 9. 10. Ἰουδαῖος τε πρῶτον καὶ Ἕλλην als Besonderung einer beide neben einander in sich begreifenden Allgemeinheit (ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου — παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ). Theilen so beide denselben Primat, so versteht sich von selbst, dass damit alles hinwegfällt, was den Juden einen so hohen, von Gott geordneten Vorzug vor den Heiden verleihen sollte. Für beide ist das Evangelium nur desswegen zuerst eine solche Kraft Gottes, weil sie zuerst daran geglaubt haben; πρῶτον bezieht sich nur auf die Priorität der Zeit, und auch nur aus diesem Grunde ist der Jude vor dem Hellenen genannt. So streng hält also der Apostel vom ersten Anfang seines Briefs an die durch den ganzen Inhalt desselben durchgeführte Idee fest, dass die Juden auch nicht den geringsten nationalen Anspruch auf das messianische Heil zu machen haben. Erst mit K. 11 scheint er einlenken zu wollen. Wenn er hier von einer die ganze Masse heiligenden ἀπαρχὴ und einer heiligen Wurzel spricht, in welcher auch die Zweige geheiligt sind 11, 16., Juden und Heiden wie zwei durch ihre Natur verschiedene Oelbäume, von welchen der eine ein καλλιέλαιος, der andere ein ἀγριέλαιος ist, unterscheidet V. 17. 24., und Israel um seiner Väter willen für einen Gegenstand der göttlichen Liebe erklärt, so wird ja auch von ihm anerkannt, dass die Juden das auserwählte, mit dem göttlichen Wohlgefallen gesegnete, theokratische Volk seien. Allein es ist diess keine Inconsequenz von Seiten des Apostels. Der von ihm zugestandene nationale Vorzug wird dadurch wieder aufgehoben, dass der Apostel auch hier alles, was sich auf das messianische Heil bezieht, schlechthin nur durch den Glauben bedingt sein lässt. Wenn er die unglaubigen Juden mit ausgebrochenen, die glaubigen Heiden mit eingepfropften Zweigen vergleicht, und die Ursache dieses veränderten, den Unterschied des κατὰ φύσιν und παρὰ φύσιν aufhebenden, Verhältnisses bei dem Einen der Unglaube, bei dem Andern der Glaube ist, so nützt dem Einen

die Heiligkeit seines Stammes so wenig als dem Andern seine minder edle Abkunft schadet. Zuletzt kann freilich auch dem noch unglaubigen Israel die Aufnahme in die Seligkeit des messianischen Reichs nicht fehlen, und es gehen damit die Gnadenverheissungen in Erfüllung, die, weil sie einmal dem erwählten Bundesvolk von Gott gegeben worden sind (obgleich, wie der Apostel selbst zeigt, keineswegs ihm ausschliesslich vgl. 4, 11 f. Gal. 3, 7 f.), von ihm nicht wieder zurückgenommen werden können V. 29.; aber der Apostel gründet auch diese durch die Bekehrung Israels bedingte Aussicht nicht auf den theokratischen Vorzug des Volkes, sondern nur auf die von ihm am Ende seiner ganzen Ausführung mit aller Zuversicht ausgesprochene allgemeine religiöse Ueberzeugung, dass überhaupt zuletzt alles von Gott Abgefallene und Getrennte zu Gott zurückkehren muss, weil alles Endliche zu der über alles übergreifenden absoluten Macht und Güte Gottes sich so verhält, dass es nicht auf immer in seinem Unterschied und Gegensatz zu Gott bleiben kann.

Erhellt, wie ich hoffe, aus der gegebenen Entwicklung, dass es nicht überflüssig sein kann, auf solche, für die Auffassung des Zwecks und Gedankengangs des paulinischen Briefs wichtige Fragen wiederholt zurückzukommen, so wird es schon dadurch gerechtfertigt sein, von den neuesten Commentaren, namentlich dem Tholuck'schen, auch noch die Veranlassung zur Erörterung einiger Grundbegriffe des paulinischen Lehrsystems zu nehmen.

1. Der Begriff der σάρξ.

Ueber den paulinischen Begriff der *σάρξ* lauten die Erklärungen noch immer sehr verschieden. Tholuck selbst gesteht, dass er in den verschiedenen Auflagen seines Commentars seine Ansicht mehr als einmal geändert habe, und nun beziehungsweise zu seiner ursprünglichen zurückkehre. Aus der ausführlichen Erörterung, die er zu 6, 6. gibt, kann ich nur folgende Sätze, als zur Sache gehörig, hervorheben. Er behauptet, die paulinische Psychologie stehe mit unserer ethischen im Einklang. Auch wenn *σάρξ* nichts anderes als die sinnlichen Triebe bezeichne, so könne Paulus doch dieselben nicht unmittelbar als Faktoren der That gedacht haben, sondern immer nur vermittelt durch den Willen.

Σάρξ bezeichne, da der Mensch durch den Leib erscheine, die ganze sinnliche Seite des Daseins, das irdisch menschliche Dasein und dessen Verhältnisse, alle Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten, die sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen. Im ethischen Sinne sei der Allgemeinbegriff von σάρξ das Menschliche mit dem Nebenbegriff der Schwachheit und Sündlichkeit, die menschliche Schwachheit, deren letzter Grund die Abkehr von Gott und seinem Geiste sei. Es hätte bei der σάρξ anerkannt werden sollen, dass der Apostel, indem er von der „menschlichen Schwachheit“ spricht, bald mehr das Moment der Weltliebe, bald das der Selbstsucht, bald das der sinnlichen Trägheit oder der Affekte, bald alles dieses zusammen im Auge haben könne, dass bald die Begriffe μέλη, σῶμα und σάρξ sich decken können, dass häufig aber noch der letztere über den erstern hinausgehe. Denn, was nicht zugegeben werden könne, sei eben der ausschliessliche Gebrauch von σάρξ in diesem mit σῶμα identischen Sinne. In der Stelle Röm. 6, 6. aber könne man sich dem Zugeständniss nicht entziehen, dass σῶμα von dem Apostel als Sitz oder auch als Quelle, vorzugsweise jedoch als Organ der Sünde angesehen werde. Gegen alle diese Bestimmungen ist, für sich betrachtet, nichts einzuwenden; fragt man aber, von welcher Grundanschauung sie getragen werden, und worin sie ihre Einheit haben, so fehlt es an aller Präcision des Begriffs. Sagt man, σάρξ ist wesentlich die menschliche Schwachheit, so muss man auch wissen, was im Menschen das eigentliche Subjekt derselben ist, ist es der Geist oder der Leib. Ist es der Geist, so muss auch erklärt werden, warum der Apostel das geistige Princip mit einem uns zunächst auf den Leib hinweisenden Ausdruck bezeichnet; ist es der Leib, so weiss man nicht, wie von dem Leib so Vieles ausgesagt wird, was nur einem geistigen Subjekt beigelegt werden kann. Und da der Apostel nicht blos von der σάρξ spricht, sondern auch die damit gleichbedeutenden Ausdrücke μέλη und σῶμα gebraucht, so kann man es doch nicht umgehen, den Leib als solchen in genauere Erwägung zu ziehen; wie schwankend ist aber auch in dieser Beziehung die gegebene Erklärung, wenn es dahingestellt gelassen wird, ob der Leib Sitz und Quelle oder blosses Organ der Sünde ist? Ist er blosses

Organ, so ist er auch nicht das eigentliche Subjekt, ist er Sitz und Quelle, so ist er es, aber die Frage ist dann eben, wie er es ist. Der Grundbegriff muss also erst festgestellt werden, warum sträubt man sich aber sosehr, endlich anzuerkennen, dass der Apostel ursprünglich und wesentlich unter σάρξ nichts Anderes versteht als den Leib? Welches Bedenken hielt auch Dr. Holsten ab, in seiner sonst so klaren und präcisen Begriffsentwicklung, diess klar und bestimmt auszusprechen, um dagegen an die Stelle der einfachen und concreten Anschauung abstrakte Bestimmungen zu setzen, die, so richtig sie an sich sind, doch die Grundanschauung, auf welcher sie beruhen, schon voraussetzen und für den Apostel nicht das Erste waren, wovon er ausging. „Σάρξ ist“, sagt Dr. Holsten a. a. O. S. 5, „die irdisch materielle, lebendige Substanz des thierischen Organismus; der Mensch ist als σάρξ sinnlich lebendige Materie.“ — „Der Begriff von σάρξ ist für Paulus der Ausdruck für den Begriff des Endlichen. In dem Begriffe des Endlichen hat das Wort σάρξ seine eigentlichste Bedeutung, von diesem Begriffe aus, wenn alles Endliche Ausfluss ist der σάρξ, erklärt sich der weitgreifende Gebrauch des Worts und die Fülle von Beziehungen, die sich in ihm vereinigen. Gott als πνεῦμα und der Mensch als σάρξ stehen wie Unendliches und Endliches im absoluten Gegensatz“ (a. a. O. S. 15) [1]). Wie lässt sich aber annehmen, dass der Apostel mit der σάρξ zunächst den abstrakten metaphysischen Begriff des Endlichen verbunden habe, er, der sich auch den Geist nur unter der Anschauung des Lichts, der reinsten Lichtsubstanz denken konnte? Wie man auch den Unterschied von σῶμα und σάρξ bestimmen mag, die Grundanschauung des Apostels in Betreff der σάρξ ist der materielle Leib, und nur wenn man diesen Begriff festhält, hat die Anthropologie des Apostels eine Grundlage, von welcher aus die zu ihr gehörenden Bestimmungen sich zur Einheit eines Systems zusammenschliessen. Der Leib macht also, sofern der Mensch σάρξ ist, das eigentliche substantielle Wesen des Menschen aus, aber freilich der Leib nicht als todte Masse, sondern als ein be-

---

1) Erst S. 41 in einer Anmerkung wird einfach gesagt: „σάρξ bedeutet immer nur die sinnlich materielle Substanz des Leibes.“

lebtes und beseeltes Wesen, wie ja auch die Alten sich die Materie nicht als etwas Todtes und Lebloses, sondern als einen Inbegriff lebendig wirkender, in einer bestimmten Richtung sich bewegender, Kräfte dachten. Daran schliessen sich unmittelbar die Bestimmungen an, in welchen alles, was das Menschliche in seinem Unterschied und Gegensatz zum Göttlichen ist, mit dem Ausdrucke σάρξ bezeichnet wird. Alles, was der Mensch als schwaches, sterbliches, endliches Wesen ist, mit seinem eigenen rein natürlichen Wollen und Streben, das als solches nur ein dem Göttlichen entgegengesetztes sein kann, hat darin seinen Grund, dass er σάρξ ist, d. h. ein sinnliches, materielles, leibliches Wesen mit den, dem materiellen Leib inwohnenden Trieben und Kräften. Σάρξ und ἄνθρωπος sind, in so manchen ganz gewöhnlichen Ausdrücken, wie z. B. wenn κατὰ σάρκα so viel ist als κατὰ ἄνθρωπον, geradezu identische Begriffe. Wie schon dabei vorausgesetzt werden muss, dass der Mensch, sofern er schlechthin als σάρξ bezeichnet oder der Leib als die eigentliche Substanz seines Wesens betrachtet wird, nicht blos ein materielles, sondern auch ein geistig belebtes und beseeltes Wesen ist, so wird nun auch ausdrücklich dem Menschen nicht nur eine ψυχή zugeschrieben, sondern auch diese ψυχή mit der σάρξ in derselben Einheit der Substanz so zusammenbegriffen, dass ψυχικὸς und σαρκικὸς gleichbedeutende Begriffe sind. Wie die ψυχή, je näher sie mit der σάρξ zusammengehört, um so mehr auch die Triebe und Willensregungen mit ihr theilt, so geht aus der ψυχή selbst, aus ihrem geistigen Element, der in höherem Grade, als diess bei der ψυχή möglich ist, von dem materiellen Naturgrunde der σάρξ sich absondernde νῦς hervor, der von der ψυχή sich als ein rein theoretisches Vermögen unterscheidet. Der νῦς ist das Princip des Denkens und Wissens, des klaren verständigen Denkens, des dem Menschen als der geistige Schwerpunkt seines Wesens immanenten Selbstbewusstseins. Dass mit dem Worte νοῦς von Paulus ganz besonders das Verständige, Selbstbewusste bezeichnet wird, ist, wie Dr. Holsten treffend bemerkt (S. 8), am deutlichsten aus der Stelle 1 Cor. 14, 14 f. zu sehen, aus dem Gegensatz des λαλεῖν διὰ τῦ νοὸς zu λαλεῖν ἐν γλώσσῃ oder πνεύματι. Im νῦς ist also der Mensch der denkende selbstbewusste Geist, der

νῦς ist selbst der *ἔσω ἄνθρωπος*, Röm. 7, 22., der innere, in seinem denkenden Selbstbewusstsein existirende Mensch. Da das denkende Bewusstsein alles Mögliche zu seinem Inhalt haben kann, sofern es sich zu seinem Objekt rein theoretisch verhält, als eine blosse Form erst durch den Inhalt, welchen es in sich aufnimmt, zum bestimmten concreten Bewusstsein wird[1]), so ist in dem *νῦς* noch kein bestimmter Gegensatz zu der *σάρξ* enthalten; allein auf der andern Seite hat sich das geistige Element von dem materiellen Naturgrunde, auf welchem es beruht, schon so weit abgelöst, dass das in dem *νῦς* seiner geistigen Kraft sich bewusst gewordene Ich sich mit den Trieben und Neigungen des materiellen leiblichen Lebens nicht mehr Eins wissen kann. Der Apostel selbst hat in der Stelle Röm. 7, 15—24. die Natur seines *νῦς* so genau analysirt, dass wir ganz in den Zwiespalt des Bewusstseins hineinsehen, in welchem der *νῦς* sich ebenso von der *σάρξ* abhängig, als im Widerspruch mit ihr begriffen weiss. Wie kann beides enger in einander eingreifen, als diess in den Worten des Apostels geschieht, wenn er als der, der ein anderes Gesetz in seinen Gliedern, und ein anderes in seinem Geiste hat, im Bewusstsein seiner Einheit mit der *σάρξ* von sich sagt, er wisse, dass in ihm nichts Gutes wohne, in demselben Moment aber das hiemit von sich Gesagte nur von seiner *σάρξ* gesagt wissen will, womit er demnach sich selbst von seiner *σάρξ* so unterscheidet, dass er ihr sein eigenes besseres Ich entgegensetzt? Der *νῦς* weiss sich also nicht mehr mit der *σάρξ* Eins, sie ist seiner geistigen Natur zu materiell. Wie er sich aber mit ihr nicht Eins wissen kann, sich im Unterschied von ihr einer Dualität von Principien bewusst wird, so ist auch sein Wollen ein von ihr verschiedenes, ihr reagirendes, V. 18. Er ist daher nicht blos

---

1) Als Princip des Bewusstseins ist der νοῦς auch in dem μεταμορφοῦσθαι τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς, Röm. 12, 2., bezeichnet, wobei nicht an die Wiedergeburt im sittlichen Sinn zu denken ist, sondern an die theoretische Umgestaltung des Bewusstseins, wenn eine neue Bewusstseinsform dadurch entsteht, dass in dasselbe als die allgemeine Form ein neuer dieselbe bestimmender Inhalt aufgenommen wird. Was dagegen nach der paulinischen Anthropologie das ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι νοὸς sein soll, Eph. 4, 23., ist schwer zu sagen.

der denkende und wissende, sondern auch der wollende, in Gemässheit seiner Natur sich praktisch bestimmende Geist; aber diese praktische Seite des νοῦς steht in einem sehr ungleichen Verhältniss zu der theoretischen. Der νοῦς wilal zwr das Gute, aber es fehlt seinem Wollen an aller Energie und Realität; es ist nur ein unkräftiges, inhaltsleeres Wollen, welches das, was es will, nie durch die That realisiren kann, was nur darin seinen Grund hat, dass die σάρξ auch dem νοῦς gegenüber das über alles übergreifende, die ganze Richtung des Menschen bestimmende Princip ist. Trotz aller Versuche, die der νοῦς macht, mit seinen Willensregungen die Macht der σάρξ zu brechen, sich aus ihrer Knechtschaft zu emancipiren, kann er doch das Band dieser Abhängigkeit nie völlig lösen und bleibt somit in letzter Beziehung doch nur ein Accidens an der Substanz der σάρξ. Da er, so geistig er im Uebrigen seiner Natur nach ist, es doch nicht weiter zu bringen vermag, als zu solchen immer wieder in sich selbst zurückgehenden Velleitäten, wie sie der Apostel V. 18—21. beschreibt, so ist in ihm schon der höchste Punkt der paulinischen Anthropologie erreicht, und der principielle Gegensatz zu der materiellen σάρξ liegt überhaupt nicht mehr in der Sphäre des Menschlichen, sondern nur in dem göttlichen πνεῦμα, das sich auch zu dem νοῦς schlechthin transscendent verhält. Nur durch das göttliche, erst durch Christus der Menschheit mitgetheilte πνεῦμα erhielt der Mensch die Fähigkeit, der Macht der σάρξ zu widerstehen, und alles, was von ihr ausgeht, zu überwinden [1]).

---

1) Theologische Interpreten, welche, wie Philippi, bei der Erklärung des Römerbriefs, sich zur Aufgabe machen, die exegetischen Forschungen und Leistungen der Kirche anzueignen, können bei der Stelle Röm. 7, 14 f. aus dem Gedränge der Frage, ob sie vom *status irregenitorum* oder *regenitorum* zu verstehen ist, nur dadurch herauskommen, dass sie von der Erklärung, „die in neuerer Zeit sich eine fast ausnahmslose Anerkennung zu erfreuen gehabt hat“, der Beziehung auf den gesetzlichen Kampf des Unwiedergeborenen, zu der augustinisch reformatorischen oder kirchlichen zurückgehen. Um die Stelle auf den Zustand des Wiedergeborenen zu beziehen, muss, wie Philippi behauptet, zuvörderst festgehalten werden, dass dieser Zustand nur in der Zusammenfassung von K. 7, 14—25. und K. 8, 1—11. erschöpfend dargelegt erscheint. Denn es seien in diesen beiden unmittelbar auf einander folgenden Stellen die beiden stets mit ein-

Psychisches und Pneumatisches setzt daher der Apostel 1 Cor. 15, 45 f. in einen so entschiedenen Gegensatz zu einander, dass schon

---

ander verbunden auftretenden Seiten eines und desselben geistlichen *status* geschildert, so dass der Wiedergeborene in jedem Momente beides von sich zu prädiciren im Stande sein müsse. Die Vereinigung so entgegengesetzter Momente sei aber freilich nur denkbar, wenn in dem Leben des Wiedergeborenen die Sünde nicht etwa die Willenszustimmung und die That beherrschend gedacht werde, sondern nur als der noch fortwährend im Innern wohnende, die neue heilige Neigung stetig hemmende und verunreinigende, und darum immerdar noch als Joch der Knechtschaft empfundene Reiz der bösen Lust. Die auch im Wiedergeborenen noch ununterbrochen fortdauernden sündhaften Regungen des Innern können sehr wohl als ein Thun des nicht gewollten Bösen bezeichnet werden. Diese Auffassung ist durchaus unhaltbar. Kann es Philippi nicht begreifen, wie der Unwiedergeborne am Gesetze Gottes Lust haben kann, diesem Lusthaben aber nie die homogene, sondern immer nur die conträre That entspricht, so ist noch weit unbegreiflicher, wie in dem Wiedergeborenen die Sünde noch mit solcher Macht herrschen soll, dass Alles, was der Apostel V. 17—20 von sich sagt, von ihm gesagt werden kann. Der Wiedergeborene wäre so auch der Unwiedergeborene. Es ist ja aber auch ganz willkürlich, zu behaupten, 7, 14—25. und 8, 1—11. sei die Beschreibung desselben Zustandes nur nach seinen zwei verschiedenen Seiten. Wie viele unnöthige Erörterungen über Röm. 7, 14 f. hätte man sich ersparen können, wenn man den Unterschied genauer beachtet hätte, welchen der Apostel zwischen νοῦς und πνεῦμα macht. Es ist gewiss mit gutem Bedacht von ihm geschehen, dass er in dem ganzen Abschnitt nicht von dem πνεῦμα, sondern nur von dem νοῦς oder dem ἔσω ἄνθρωπος spricht. Auch V. 25., wo allein die Identificirung des νοῦς mit dem πνεῦμα einen Anhaltspunkt haben könnte, darf man sich dadurch nicht irre machen lassen. Der Apostel kann den Wunsch nach Erlösung V. 24 nicht aussprechen, ohne auch der schon ertheilten Wohlthat der Erlösung mit lebhaftem Dank zu gedenken; er spricht aber diesen Dank nur aus, um im Bewusstsein desselben mit ἄρα οὖν auf den zuvor geschilderten Zustand noch einmal zurückzublicken. „Wer wird mich erlösen? Ich danke Gott durch Jesus für die Erlösung; da es aber erst Jesus ist, welchem ich sie verdanke, so kann demnach ich, der ich eben der bin, wie ich mich zuvor geschildert habe, nur sagen: τῷ μὲν νοΐ“ etc. „Kann man aber dessen sich nicht bewusst sein, ohne auch an die Erlösung zu denken, so gibt es demnach jetzt für die, die in Christo Jesu sind, keine Verdammniss“ 8, 1. Fällt auf diese Weise alles, was man nur dem πνεῦμα zuschreiben zu können meint, dem νοῦς des natürlichen Menschen zu, so erhellt hieraus nicht nur, wie unmotivirt auch die Behauptung ist, die unverfälschte biblische Anthropologie enthalte nirgends eine Spur davon, dass in dem sarkischen

hieraus erhellt, wie wenig er der menschlichen Natur ein ihr an sich immanentes pneumatisches Princip zuschreiben kann. Wenn er auch von einem menschlichen πνεῦμα spricht, so hat diess keine weitere Bedeutung für seinen eigentlichen Begriff vom πνεῦμα. Wie kann man bezweifeln, dass er dem Menschen auch ein zu seiner Natur gehörendes πνεῦμα zuschrieb, wenn er selbst 1 Cor. 2, 4 ausdrücklich τὸ πνεῦμα τȣ̃ ἀνϑρώπȣ nennt? Aber er nennt es ja nur als das Princip des Wissens und Selbstbewusstseins, somit als dasselbe, das er sonst mit dem Worte νȣ̃ς bezeichnet, hier aber πνεῦμα nennt, um das πνεῦμα ϑεȣ̃ mit dem πνεῦμα ϑεȣ̃ zu parallelisiren. Er spricht von dem πνεῦμα τȣ̃ ἀνϑρώπȣ so schlechthin und unbestimmt, dass es auch nicht so unmittelbar, wie es Holsten nimmt (S. 14), mit dem πνεῦμα τȣ̃ κόσμȣ zusammenzunehmen ist; als rein theoretisches Vermögen verhält es sich zu dem πνεῦμα τȣ̃ κόσμȣ so indifferent wie zu dem πνεῦμα ἐκ τοῦ ϑεοῦ. Das Hauptmoment liegt vielmehr nur darin, dass, wenn auch der Apostel das zur Natur des Menschen gehörende geistige Princip nicht blos ψυχή und νοῦς, sondern auch πνεῦμα nennt, er doch dem letztern keine der Wirkungen zuschreibt, als deren Quelle er nur das göttliche πνεῦμα betrachtet. Diess ist auch Gal. 5, 17. nicht der Fall, wo es so nahe zu liegen scheint, den Widerstreit von Geist und Fleisch als einen der Natur des Menschen an sich immanenten Antagonismus aufzufassen. Statt den dem Fleisch widerstrebenden Geist in den Menschen selbst zu versetzen, betrachtet der Apostel vielmehr Fleisch und Geist als zwei über dem Menschen stehende Mächte, die an ihm in Conflikt mit einander gerathen, und in ihrem Widerstreit nur darin Eins sind, den zwischen sie getheilten Menschen, das, was er will, nicht thun

Menschen an sich noch ein Rest pneumatischen Lebens sei (diese Spur ist ja eben der νοῦς in dem oben bestimmten Sinn), sondern auch, von welcher falschen Voraussetzung diese theologische Exegese ausgeht, wenn sie die exegetischen Forschungen und Leistungen der neuern Zeit nur darauf angesehen wissen will, wie die Kirche dieselben sich aneignen kann. Steht denn die Kirchenlehre so absolut fest, dass sie nicht mehr die *norma normata*, sondern die *norma normans* ist? Nur wenn man diese Ansicht von ihr hat, kann man über den Unterschied hinwegsehen, der in der Lehre von der Sünde zwischen dem paulinischen Lehrbegriff und dem der Concordienformel stattfindet.

zu lassen, indem immer die eine der andern so entgegenwirkt, dass der Mensch, in der Mitte zwischen beiden, bei jedem Willensakt auf einen Widerstand stösst, durch welchen sein Wollen und Thun völlig neutralisirt wird. Es ist dasselbe πνεῦμα gemeint, in welchem zu wandeln der Apostel V. 26 ermahnt; nur tritt an die Stelle des abstrakten Gedankens an einen Antagonismus, in welchem das eine der beiden Principien nur der Gegensatz des andern ist, in dem πνεύματι περιπατεῖν, πνεύματι ἄγεσθαι, das praktisch concrete Bewusstsein der Uebermacht des Geistes über das Fleisch.

Welches Moment es hat, in σάρξ die Grundbedeutung des Leibes festzuhalten, zeigt sich am deutlichsten in den Stellen, in welchen der Kern der Argumentation des Apostels darin liegt, dass Christus um der Sünde willen ἐν σαρκὶ gestorben sei. Wie unklar und unsicher sind die Erörterungen, die die Erklärer zu Stellen wie Röm. 6, 6 f. 8, 3. geben, so lange man nicht von dieser klaren und einfachen Anschauung ausgeht! Tholuck erklärt die Stelle Röm. 8, 3. so: er vollzog in derjenigen Sphäre, aus welcher die Schwächung des Gesetzes hervorging, in der sündlichen Menschennatur, auch das Verdammungsurtheil. Unter σάρξ sei die sündliche Menschennatur zu verstehen, welche Christus auch, obwohl nur καθ' ὁμοίωμα, besass, in derselben Menschennatur, welche der Sünde diente, habe auch die Sündenherrschaft gebrochen werden sollen. Wie soll man sich aber diess denken, wenn nicht für den vagen Ausdruck die sündliche Menschennatur sogleich der klare und bestimmte Begriff des Leibes gesetzt wird? Daraus ergibt sich unmittelbar, dass unter κατέκρινε nichts anders verstanden werden kann, als die Tödtung des Leibes. In dem Tode Christi widerfuhr dem Leibe, was er als Sitz und Princip der Sünde verdiente, die Vernichtung durch den Tod, ebendamit ist aber auch, da der Leib das Princip der Sünde ist, die Sünde selbst in dem Tode Christi principiell vernichtet worden. Das auf diese Weise in dem Tode Christi an dem Leibe als dem Princip der Sünde (daher 8, 3. schlechthin und allgemein ἐν τῇ σαρκὶ, nicht ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ) principiell Geschehene ist für den Apostel die Voraussetzung aller Argumentationen, in welchen er das ethische Sollen in Hinsicht der Sünde, der Pflicht ihr abzu-

sterben, als ein factisches Gestorbensein und ebendamit als Sache der unabweisbaren Nothwendigkeit darstellt. Das factisch Geschehene wird sodann von dem Apostel unter den Gesichtspunkt eines rechtlichen Verhältnisses gestellt. So lange die σάρξ lebt, hat sie das Recht, von allen, auf die sich ihre Herrschaft erstreckt, zu verlangen, dass sie das thun, was der natürliche Gegenstand ihres Strebens ist, dass sie der Sünde dienen. Da nun aber die σάρξ in dem Tode Christi vernichtet worden ist, so ist mit ihrem Tode auch das Recht der mit ihr wesentlich identischen Sünde erloschen. Ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας. Denn wenn Einer einmal gestorben ist, so kann die Sünde keinen Rechtsanspruch mehr an ihn machen. Einen solchen kann sie nur machen, so lange die σάρξ, mit welcher sie selbst wesentlich Eins ist, existirt. Ist aber in dem Tode Christi die σάρξ so ertödtet, dass sie zu sein aufgehört hat, und sind in diesem Tode alle, die an Christus glauben, als mit ihm gestorben anzusehen, so haben alle diese als ἀποθανόντες mit der Sünde schlechthin nichts zu thun. Mit der σάρξ ist für sie jede Beziehung zur Sünde principiell aufgehoben, sie geht sie schlechthin nichts mehr an. Was ist also klarer, als die Forderung μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ? Und worauf anders beruht diess unmittelbarer als auf dem καταργηθῆναι τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, und dieses selbst, was kann es anders zu seiner Voraussetzung haben, als das 6, 6. in derselben streng logischen Gedankenfolge stehende συνεσταυρώθη? Wie die, die an Christus glauben, mit ihm Eins sind, so sind sie auch mit ihm gestorben, und wie er selbst das κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ nur dadurch vollziehen konnte, dass er leiblich starb, so sind somit auch die an ihn Glaubenden leiblich gestorben und haben in dem Tode des Leibes die Sünde principiell in sich aufgehoben, oder den alten Menschen, den psychischen, sarkischen, mit ihm gekreuzigt. Wie unnöthig wird auch hier das klare und einfache Verständniss erschwert, wenn Tholuck nach Anführung eines talmudischen Spruchs vom Freiwerden von den Ansprüchen der Gebote fragt, warum soll nicht so auch die Sünde hier als Glaubiger gefasst sein, der an den alten Menschen gewisse Forderungen hat, von dessen Zumuthungen aber die neugewordene Persönlichkeit befreit ist? Der richtige

Gesichtspunkt ist schon verrückt, wenn man sich hier die Sünde als einen Glaubiger denkt. Die einfache Anschauung ist das Recht der σάρξ, so lange der mit ihr identische Leib lebt, der Sitz und das Princip der Sünde zu sein.

Verfolgt man den Begriff des Apostels von der σάρξ weiter, so stösst man auf zwei Punkte, bei welchen sich seine Vorstellung nicht ganz in's Klare bringen lässt.

Wie konnte, muss man fragen, Christus κατακρίνειν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί? Vernichtete er in dem Tode seines Leibes das der σάρξ immanente Princip der Sünde, so muss er selbst das Princip der Sünde in sich gehabt haben. Wie konnte er sie aber vernichten, wenn er selbst mit ihr behaftet war? Allein der Apostel lässt ihn ja auch nur ein ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας haben. Was sollen wir uns aber unter diesem eigenen Ausdruck denken? Auch darüber findet sich bei den neuesten Erklärern so gut wie keine Auskunft. Nach Philippi soll er nichts Anderes heissen als: er habe unsere Sünde auf sich genommen und sei gleichsam selbst sündig geworden. Wurde er nur gleichsam sündig, so hatte er keine σάρξ ἁμαρτίας und konnte demnach auch die σάρξ ἁμαρτίας nicht an sich verdammen. Diese Erklärung ist aber auch nicht einmal grammatisch richtig. Unsere Sünde nahm er ja erst in seinem Tode auf sich, erst in seinem Tode stellte er also ein ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας in sich dar. Der Apostel sagt aber klar, Gott habe seinen Sohn ἐν ὁμ. σαρκὸς ἁμ. gesandt. Tholuck bleibt schlechthin bei dem Begriffe der Aehnlichkeit stehen, ohne über die Sache selbst etwas zu sagen. Dagegen hat sich Dr. Holsten über die Verkehrtheit der jetzt angenommenen Erklärungen, nach welchen Christus nur eine der menschlichen σάρξ ἁμαρτίας ähnliche σάρξ angenommen habe, die σάρξ Christi ohne ἁμαρτία gewesen sei, sehr entschieden ausgesprochen. Wie denn Gott in dem σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ die ἁμαρτία ἐν τῇ σαρκὶ zum Tode hätte verdammen können, wenn die σάρξ des Χριστὸς nicht eine σάρξ ἁμαρτίας gewesen wäre? Die ganze Ausführung von K. 6 bis 7, 3. laufe auf den Nachweis hinaus, dass, weil der Mensch nur durch seine σάρξ an die ἁμαρτία gebunden sei, der σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ als der Tod eben dieser σάρξ ἁμαρτίας des Menschen diesen befreit habe von der Knechtschaft

der Sünde; die Anthropologie des Paulus kenne keine σάρξ, die nicht eine σάρξ ἁμαρτίας sei. Die Sündlosigkeit des Messias werde dadurch nicht aufgehoben. Man müsse nur ächt paulinisch zwischen ἁμαρτία und παράβασις unterscheiden. Christus habe zwar die σάρξ und mit derselben das objektive Princip der ἁμαρτία angenommen, aber das Objektive sei in ihm weder zum subjektiven Bewusstsein, noch zur subjektiven That geworden (a. a. O. S. 41). Diese Argumentation ist unstreitig ganz in ihrem Rechte, man kann ihr aber die einfache Frage entgegenhalten, warum hat der Apostel, wenn diess seine Ansicht von der σάρξ Christi war, nicht geradezu gesagt, wie er hätte sagen sollen, Gott habe seinen Sohn gesandt ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας, warum sagt er ἐν ὁμοιώματι σ. α.? Diese Frage drängt sich auf, wenn man auch das Wort ὁμοίωμα so nimmt, wie es Holsten genommen wissen will. Es soll nämlich nur das sichtbare Abbild eines Dings durch eine wiederholende Darstellung desselben bedeuten. Diess kann jedoch unmöglich genügen. Wenn man auch die Identität des Bildes mit der Sache, die es in sich darstellt, noch so sehr premirt, so ist sie nur die eine Seite des Bildes, die andere aber, die auch dazu gehört, ist, dass das Bild als blosses Bild nicht die Sache selbst ist. Das Bild ist immer nur eine erscheinende Form, der Schein der Wirklichkeit, nicht die Wirklichkeit der Sache selbst. Hat Christus nur ein ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας gehabt, so hatte er nicht die σάρξ ἁμαρτίας selbst. Und wie soll man sich die Sache selbst denken? Hat Christus in seiner σάρξ ἁμαρτίας das objektive Princip der Sünde in sich gehabt, die σάρξ mit ihrem φρόνημα τῆς σαρκός, ihrem ἐπιθυμεῖν κατὰ τοῦ πνεύματος, wie schwer ist es, die Grenzlinie zwischen Sündlosigkeit und Sünde so zu ziehen, dass er als ein μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν, um für die sündigen Menschen zu sterben, erst zur ἁμαρτία gemacht werden musste (2 Cor. 5, 21.)? Hat seine pneumatische Persönlichkeit es verhindert, dass die zum Wesen der σάρξ gehörende ἁμαρτία in ihm auch nur zum subjektiven Bewusstsein wurde, wie hart müssen die beiden einander entgegengesetzten Principien πνεῦμα und σάρξ in ihm aufeinander gestossen sein! Eben hier liegt ja der Punkt, von welchem aus die Gnostiker auf ihre doketische Ansicht von dem Leibe Christi kamen. Mit welchem Spiele des Zufalls wäre also

hier der Ausdruck ὁμοίωμα gewählt, wenn in ihm eine der Antinomien, auf welche ein theologischer Lehrbegriff, wie der des Apostels, zuletzt immer führen muss, auch nicht einmal angedeutet wäre? Die in dem Ausdruck ὁμοίωμα nicht gelöste, sondern kaum verhüllte Antinomie ist, dass Christus in seinem Leibe die σὰρξ ἁμαρτίας ertödtet haben soll, und doch keine wahre und wirkliche σὰρξ ἁμαρτίας gehabt haben kann.

Die andere Frage, die sich hier noch aufdrängt, ist, ob nach der Vorstellung des Apostels die σὰρξ von Anfang an eine σὰρξ ἁμαρτίας war? Man muss diess ohne Zweifel annehmen, da, wie auch D. Holsten anerkennt (a. a. O. S. 28. 31), der Apostel in der Stelle Röm. 5, 12 f. von einer erst durch den Ungehorsam Adams entstandenen σὰρξ ἁμαρτίας, oder einer Erbsünde im augustinischen Sinne, nichts weiss, somit die παρακοή und παράβασις Adams nur davon verstanden werden kann, dass das von Anfang an in der σὰρξ enthaltene Princip der Sünde durch Adam actuell hervortrat, da ferner der Apostel in der Hauptstelle seiner Anthropologie, 1 Cor. 15, 45 f., das Pneumatische dem Psychischen so voranstellt, dass Adam von Anfang an keine andere als eine rein psychische Natur gehabt haben kann, wesswegen er auch als der erste Mensch dem zweiten, als der χοϊκὸς dem pneumatischen, dem ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ gegenübergestellt wird. Auf die daran sich unmittelbar anschliessende Frage, wie Gott eine ursprüngliche σὰρξ ἁμαρτίας geschaffen haben kann, geht der Apostel nicht ein, man kann auch sie, wenn man sie weiter verfolgt, nur als eine Antinomie betrachten, die in seinem Lehrbegriff liegt, von ihm aber nicht gelöst wird. Nur aus demjenigen, was er 8, 20. von der ματαιότης sagt, welcher die κτίσις ὑπετάγη οὐχ ἑκοῦσα, könnte man auf eine analoge Veränderung auch bei der Natur der Menschen schliessen. Da er aber selbst hierüber nichts andeutet, so kann man nur bei demjenigen stehen bleiben, was in seinen Worten klar und bestimmt enthalten ist, dass, wie er sich die σὰρξ im Zusammenhang seines Lehrbegriffs gedacht hat, sie ursprünglich und wesentlich eine σὰρξ ἁμαρτίας war.

(Schluss folgt.)

III.

Avicebron, De materia universali (Fons vitae).

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Von

Dr. Seyerlen.

(Fortsetzung.)

5) Der vierte Traktat.

Die Aufgabe dieses Theils der Untersuchung ist, nachdem das Dasein der intelligibeln Welt erwiesen ist, nunmehr auch das innere Wesen derselben darzulegen, d. h. zu zeigen, wie auch hier in den höhern Gebieten der Schöpfung, ganz ebenso wie in ihren niedern Sphären, Materie und Form die zwei Momente sind, welche das geistige Sein constituiren. So handelt es sich zunächst darum, in derselben Weise, wie im ersten und zweiten Traktat die Sichtbarkeit auf die Zweiheit von Materie und Form als ihren letzten Grund zurückgeführt worden ist, auch in dem unsichtbaren Sein dieselben allgemeinen Principien aufzuweisen. Da aber streng genommen das körperliche Sein nicht unmittelbar auf die allgemeine Materie und Form, sondern nur auf die Substanz und die allgemeine Form der Körperlichkeit, die Quantität, zurückgegangen ist, und ebenso hier als die allgemeinen Principien der intelligibeln Welt zunächst nur die allgemeine geistige Form und Materie sich ergeben, so hat der vierte Traktat zugleich die Aufgabe, aus der allgemein körperlichen und allgemein geistigen Materie die reine allgemeine Materie, aus der allgemein körperlichen und allgemein geistigen Form die reine allgemeine Form zu gewinnen, ebendamit für die Schöpfung in ihrem ganzen Umfang die Zweiheit dieser Principien in ihrer reinen Allgemeinheit als den letzten gemeinsamen Grund, welcher den Unterschied von geistigem und körperlichem Sein in einem höhern gemeinsamen

Wesen verschwinden lässt, zu erreichen, und so den fünften Traktat, welcher es mit der Betrachtung des Wesens der allgemeinen Form und Materie zu thun hat, vorzubereiten. Der vierte Traktat zerfällt somit in zwei Theile, wovon der erste Materie und Form als die Wesensbestandtheile der intelligibeln Welt erweist [1]), der zweite dagegen aus der Zusammenstellung der Principien des körperlichen und geistigen Seins das letzte höchste Princip, Materie und Form, in ihrer reinen Allgemeinheit hervorgehen lässt [2]).

Der erste Theil nun, welcher die einfachen Substanzen als aus Materie und Form zusammengesetzt deducirt, hält sich ganz im Allgemeinen; ist die Untersuchung im ersten und zweiten Tractat von einer Stufe des körperlichen Seins auf die andere übergegangen, hat in jeder derselben das Wesen der Materie und Form aufgezeigt, und ist so zu dem allgemeinsten Princip des körperlichen Seins gekommen, welches seinerseits ebenso den

---

1) Hier erst handelt es sich um das Wesen der intelligibeln Substanzen sowohl in seiner Gemeinsamkeit, als in seinen Unterschieden: *assignabimus, quid est unaquaeque earum, et quomodo est differentia unius ab alia ..... Et ponimus exemplum ad assignandum materiam et formam in unaquaque substantiarum spiritualium materiam intelligentiae particularis et ejus formam, et ponimus hoc ad assignandum substantiam intelligentiae universalis et ceterarum substantiarum universalium, quae sunt infra eam, et judicabimus in hoc de intelligentia universali, sicut judicavimus de esse intelligentiae universalis per esse intelligentiae particularis.* Diess ist der Schluss des ersten Theils.

2) *Postquam constitutum est, quod unaquaeque substantiarum simplicium composita est ex materia et forma, unde constitutum fuit, quod intelligentia composita est ex illis, ergo debet ut consideremus dispositionem materiarum harum substantiarum universalium, et ordinemus alias cum aliis, similiter debet, ut consideremus ordinem formarum harum substantiarum, et disponamus alias cum aliis, sicut fecimus in materiis et formis substantiarum sensibilium, donec cum ordinatae fuerint materiae et formae harum substantiarum intelligibilium et unitae fuerint nobis partes materiae spiritualis et formae spiritualis, speculabimur deinceps de ordinatione materiae spiritualis cum materia corporali, et de ordinatione formae spiritualis cum forma corporali, donec cum hoc fecerimus unientur nobis partes materiae universalis et formae universalis et considerabimus deinde unam quamque earum simul.* Diess ist der Anfang des zweiten Theils unmittelbar auf das in Note 1 Gesagte folgend.

Begriff der Materie und Form an sich hatte, so wird nun hier diese Weitläufigkeit aufgegeben, und Avicebron begnügt sich in dem Wesen der geistigen Substanzen in ihrer Totalität zusammengenommen, ohne die einzelnen Sphären derselben für sich hervorzuheben, die Materie und Form als dessen integrirende Momente nachzuweisen, oder zu zeigen, warum und wie der Begriff der Materie und Form auch auf dieses Gebiet des Seins seine Anwendung findet. Das in der Note 1, p. 110 Angeführte könnte den Schein erregen, als sei es die Absicht Avicebron's, wie im ersten und zweiten Traktat in der Körperwelt geschehen ist, von den besonderen Stufen, in welche die intelligible Welt zerfällt, und zwar von unten nach oben, von einer zur andern aufzusteigen, so das allgemeine Princip der geistigen Welt zu gewinnen, und dann auch dieses auf Materie und Form zurückzuführen. Allein in ihrem Zusammenhang und in Verbindung, namentlich mit dem unmittelbar Folgenden (Note 2, p. 110) genommen, hat die Stelle nur die Bedeutung, dass sie, nachdem die geistige Substanz im Allgemeinen, als aus Materie und Form zusammengesetzt, erwiesen worden ist, auf die besonderen Gestaltungen derselben einen flüchtigen Blick wirft, um bemerklich zu machen, wie, wollte sich die Untersuchung in's Einzelne einlassen, Materie und Form als das allgemeine Princip der geistigen Welt zu deduciren wären, und den Beweis so zu ergänzen und zu vollenden. Es ist ein Schluss aus dem Besondern auf das Allgemeine, und der Gedankengang ist der: im dritten Traktat ist gezeigt, wie im Menschen sich die Intelligenz von der Seele, diese von der Natur scheidet; also muss die allgemeine Natur von der allgemeinen Seele, diese von der allgemeinen Intelligenz unterschieden sein. Ist nun die einzelne, d. h. individuelle Intelligenz aus Materie und Form zusammengesetzt, so muss auch die allgemeine aus denselben Elementen bestehen. Wollte man also im Einzelnen beweisen, dass die geistige Welt auf jeder ihrer Stufen aus Materie und Form constituirt ist, so musste man dieses zuerst von der Natur, Seele, Intelligenz als individuellen nachweisen, und konnte dann von der individuellen Erscheinung den Schluss auf das allgemeine Wesen ziehen, wie man von der Existenz der erstern die des Allgemeinen erschlossen

hat. Diess wäre ein Weg; man erhielte so auf jeder Stufe für sich selbst genommen Materie und Form als die wesentlichen Elemente.

Ebenso ist im dritten Traktat gezeigt, wie die particuläre Natürlichkeit in die Seele, diese in die Intelligenz zurück geht; so geht also auch die allgemeine Natur auf die allgemeine Seele, diese auf die allgemeine Intelligenz zurück. Hat man also so die verschiedenen Stufen der geistigen Welt durch Schluss von dem Besondern auf das Allgemeine ebenso in intelligibler Weise vor sich, wie man die Stufen der körperlichen Welt sichtbar vor sich hat, so musste nun, wollte man das Einzelne in Betracht nehmen und das allgemeine Princip der geistigen Welt, wie im ersten Traktat das der körperlichen, durch Resolution einer Sphäre in die andere deduciren, jede Stufe in ihre Elemente aufgelöst und auf die höhere zurückgeführt werden, und man käme so am Ende auf das allgemeine Princip, die allgemeine geistige Form und Materie. Das Letztere kann auch als Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine gefasst werden: die geistige Substanz im Allgemeinen kann nur aus Materie und Form bestehen, also auch jede Sphäre nur diese Momente an sich haben. Alle aber gehen in die allgemeine Intelligenz zurück; ist nun diese das allgemeine Princip der geistigen Welt und selbst aus Materie und Form verbunden, so hat man eben in ihr die allgemein geistige Materie und Form.

So muss man die Stelle nothwendig fassen, sonst hat sie gar keinen Sinn, weil Avicebron nirgends auf das Einzelne sich einlässt. Ganz ebenso verhält es sich auch mit dem zweiten Theil. Er bleibt beim Allgemeinen stehen; nirgends deducirt er, wie es aus der Note 2, p. 110 den Anschein haben könnte, aus den *partes*, d. h. den Besonderungen des intelligibeln Seins die allgemeine geistige Materie und Form. Diess würde offenbar in den ersten Theil gehören, nicht in den zweiten, welcher aus den schon gewonnenen Principien des geistigen Seins in Verbindung mit denen des körperlichen die reine allgemeine Materie und Form ableitet. Der zweite Theil bewegt sich nur in den drei Momenten, des Allgemeinen, Geistigen, Körperlichen sowohl bei Materie als Form. Das in der zweiten Anmerkung Angeführte, in welcher

der erste Theil in den zweiten übergeht, hat also nur die Bedeutung, dass es im Allgemeinen angibt, wie man auf eine geistige Materie und Form kommt, oder es zeigt, wie die Materie und Form der allgemeinen Intelligenz die allgemeine geistige Materie und Form, d. h. die Principien der geistigen Welt sind. Dass Avicebron nichts Anders beabsichtigt, als ohne sich in's Einzelne und Besondere einzulassen, auf das Princip der geistigen Welt in summarischer Weise zu gelangen, damit den ersten Theil zu ergänzen und den Uebergang auf den zweiten zu gewinnen, ist daraus klar, dass im ganzen vierten Traktat keine einzige Deduktion desselben sich findet, als diese kurze. Hier also ist es, wo es Avicebron deducirt, oder doch bemerklich macht, wie es, wollte man in's Einzelne eingehen, zu deduciren wäre [1]).

1) Es ist ganz deutlich, wie Avicebron hier auf den dritten Traktat zurückverweist, um durch das dort Entwickelte das hier Gegebene zu ergänzen. Der dritte Traktat hat ja die einzelnen Sphären der intelligibeln Welt erwiesen; auf diese geht Avicebron hier nicht mehr im Einzelnen ein; er hat ihre Stellung zu einander schon entwickelt. Wenn aber Avicebron so selbst anerkennt, dass der dritte Traktat das Wesen der geistigen Substanz zu seinem Gegenstand hat, wird dadurch nicht das über die Anlage desselben Gesagte umgestossen, dass er nemlich nur ein Beweis für die Existenz sei? Es ist schon oben bemerkt worden, dass der dritte Traktat eben seiner Anlage nach gar nicht anders die Existenz des Geistigen beweisen kann, als dass er das Wesen dieser Substanzen mit in Betracht zieht; kommt in dem zweiten Theil des zweiten Beweises *(via compositionis)* das besondere Wesen derselben, die Proprietäten, welche allen geistigen Substanzen gemeinsam sind, ausführlich zur Sprache, so geht der dritte Theil, welcher unmittelbar aus den Wirkungen auf die Existenz, und zwar aus dem Unterschied der erstern auf die Zahl der existenten geistigen Wesen schliesst, ebenfalls auf das Wesen derselben, und zwar im Einzelnen ein, und diese zwei Momente lassen sich im dritten Theil des Beweises sogar äusserlich von einander ganz deutlich unterscheiden. Aber gerade hier wird so klar als möglich, wie der dritte Traktat durchaus nicht ein Beweis für das Sein des Geistigen im Sinn von *esse essentiae*, sondern nur von *esse existentiae* ist. Um nicht davon zu reden, dass Avicebron ausdrücklich hervorhebt, dass jetzt erst die Quidität des Geistigen zur Sprache komme, nachdem die Existenz sicher sei, so ergiebt sich aus der Art, wie Avicebron durch den dritten Traktat die Entwickelung des vierten ergänzt wissen will, dass er im dritten nichts bewiesen haben will, als die Existenz. Soll Materie und Form als das Wesen der geistigen Welt nachgewiesen werden, so kann diess nur ge-

Nach diesen Bemerkungen über die Anlage des vierten Traktats, kann nun sein Inhalt dargestellt werden. Der erste Theil, welcher die geistige Substanz auf Materie und Form als ihre Wesensmomente zurückführt, nimmt das Resultat des zweiten Theils des zweiten Beweises für die Existenz des Intelligibeln zu seinem Ausgangspunkt, nemlich dass die geistigen Substanzen in der Körperwelt wirken, die qualitativen Formen also, welche auf der Quantität auftreten, aus ihnen geflossen sind. Ist nun dieses, entspricht der qualitativen Form eine Proprietät der geistigen Substanz, und kann diese Proprietät als wirkend in der Welt nur den Charakter der Form an sich haben, so ist offenbar die niedere Proprietät, d. h. die Form der Qualität in der höhern Proprietät, in der der geistigen Substanz enthalten, und diese Proprietät ist selbst Form. Daraus folgt, dass auch das andere Element der Körperwelt, die Materie, in einer entsprechenden

---

schehen, wenn man dieselbe in ihrer Existenz vor sich hat, und zwar dadurch, dass man eine Stufe in die andere auflöst; denn nur so kommt man auf das Princip des geistigen Seins als solchen. Diese Stufen müssen also gegeben sein; sie sind aber nicht so unmittelbar gegeben, wie die der Sichtbarkeit; nur der Begriff kann sie in ihrer Existenz erreichen und in derselben vor sich hinstellen. Diese intelligible Existenz ist gegeben im dritten Traktat; der vierte nimmt diess also zu seiner Voraussetzung, und weist nun erst dieser intelligibeln Existenz ihr intelligibles Wesen zu. Geschieht diess nun auch nur im Allgemeinen, ohne auf das Einzelne einzugehen, weil in der That der dritte Traktat das Wesen der intelligibeln Substanz im Besondern und Einzelnen schon gegeben hat, so ist dieses Wesen doch nichts Anderes als die Existenz eben als intelligible. Wie nun in der Körperwelt Materie und Form in ihren manchfachen specifischen Besonderungen als das innere Wesen der in einander subsistirenden Gebiete der Sichtbarkeit nachgewiesen worden sind, so sollte diess hier ebenso in der geistigen Welt geschehen. Weil aber die Existenz selbst schon intelligibel ist, so fällt sie mit dem Wesen zusammen; begrifflich aber bleibt der Unterschied zwischen beiden doch, und Avicebron ist sich desselben bewusst, wenn er wenigstens im Allgemeinen andeutet, wie Materie und Form als das Wesen im Wesen, d. h. wie das besondere und einzelne Wesen, die Proprietäten und die einzelnen Sphären der geistigen Substanz als die Besonderungen der Materie und Form nachzuweisen wären. Will also der dritte Traktat nur ein Beweis für die Existenz der intelligibeln Welt sein, so ist er darnach zu beurtheilen, und das oben über seine Anlage Bemerkte kann durch den vierten Traktat nur bestätigt werden.

Proprietät der geistigen Substanz enthalten ist, und aus beidem zusammen, dass die geistige Substanz sowohl Materie als Form an sich hat. Daraus ergibt sich nebenbei, dass die Körperwelt nicht blos die accidentiellen Formen der Qualität aus der geistigen Substanz erhält, sondern dass sie schlechthin mit Allem, was sie ist und hat, also vor Allem mit ihrer Substanz aus der geistigen Welt geflossen ist. So gewiss also die Körperlichkeit aus Materie und Form besteht, so gewiss auch das Intelligible, weil es der Grund des Körperlichen ist. Für's Zweite aber weist der Umstand, dass die geistigen Substanzen ebenso unter sich different sind, als etwas allen Gemeinsames an sich haben auf die Zweiheit von Materie und Form hin. Aus dem dritten Theil des zweiten Beweises für die Existenz der intelligibeln Welt hat sich ja ergeben, dass die Wirkungen der geistigen Substanzen in der Körperwelt unter sich verschieden sind; sind die Wirkungen verschieden, so müssen auch die wirkenden Principien verschieden sein; die wirkenden Principien aber sind die Formen, also sind die geistigen Substanzen in ihren Formen verschieden. Aber alle diese Wirkungen haben ja einen gemeinsamen Charakter an sich; die geistigen Substanzen als die wirkenden Ursachen derselben müssen also etwas Gemeinsames haben, in welchem sie unter einander überein kommen. Ist nun die Form dasjenige, durch welches sie unterschieden sind, so kann nur die Materie es sein, welche sie in wesentliche Einheit unter einander setzt. Sie haben also wesentlich ein und dieselbe Materie an sich. Die geistigen Substanzen haben also Materie und Form, und zwar zunächst in der Weise, dass die Materie das Princip ihrer Einheit, die Form Princip ihres Unterschieds von einander ist.

Wie nun im ersten Traktat der Beweis der allgemeinen Materie und Form in der sichtbaren Welt sich in einen allgemeinen und besondern theilte, so wiederholt auch hier Avicebron für das Sein von Materie und Form in der intelligibeln Welt ganz dieselben allgemeinen Argumente, welche er oben im ersten Traktat für das Sein beider in der sensibeln Welt geltend gemacht hat, nur mit dem Unterschied, dass im ersten Traktat der allgemeine Beweis aus dem allgemeinen Begriff der Materie und Form, deren Eigenschaften in Allem sich finden, vor den

besondern sich stellte, hier dagegen die Ordnung umgekehrt ist. Das Bisherige ist also der Beweis von Materie und Form als der constitutiven Momente des intelligibeln Seins im Besondern. Die nun folgenden allgemeinen Argumente wiederholen wir nicht; denn sie sind dieselben, wie im ersten Traktat. Nur das letzte Argument führen wir an, als einen neuen Gesichtspunkt enthaltend. Der Körper ist aus Materie und Form verbunden; der Körper aber ist die unterste Stufe der Substanz. Dieses Niederste als solches aber gehört einem Ganzen an; als niederste Stufe eines Ganzen muss es denselben Charakter an sich haben, wie das Ganze, wie umgekehrt das Ganze denselben Charakter an sich tragen muss, wie sein letztes Glied; sonst wäre es ja unmöglich letztes Glied des Ganzen. Besteht also der Körper aus Materie und Form, so muss auch das Ganze, dessen Endziel er ist, dasselbe Wesen an sich haben. Denn das Ganze ist Ganzes nur dadurch, dass alle seine Theile in wesentlichem Zusammenhang und in engster Verbindung zu einander stehen. Daraus folgt, dass auch die höhern Stufen, ja auch die höchste Stufe der Schöpfung, des Endlichen, als eines im Wesen gleichartigen und einheitlichen Ganzen, aus Materie und Form bestehen müssen. Also auch die geistige Substanz, so gewiss sie Theil des Ganzen ist, hat Materie und Form [1]). Wie also die körperliche Substanz im Allgemeinen in drei Ordnungen gegliedert ist, den festen Körper, den feinen Körper, und Materie und Form, aus welchen diese beiden bestehen, so muss auch die geistige Substanz drei entsprechende Ordnungen haben, die geistige Substanz, welche unmittelbar auf die Körperwelt folgt, die geistige Substanz, welche geistiger ist, und Materie und Form, aus welchen beide zusammengesetzt sind [2]), d. h. wie die körperliche Welt zunächst aus

---

1) *Corpus, quod est situm in extremo inferiori compositum est ex materia et forma, sc. quod est substantia habens tres dimensiones, et si totum quod est continuum est et extensum ab extremo superiori usque ad extremum infimum, et extremum infimum est compositum ex materia et forma, constat per hoc, quod totum quod est ab initio extremi superioris usque ad extremum infimum est etiam compositum ex materia et forma.*

2) *Sicut substantia corporalis ordinata est tribus ordinibus h. e. corpore spisso, et corpore subtili, et materia et forma ex quibus constant, similiter*

particulären Körpern besteht, über welchen der einfache Körper, der allgemeine Raum sich erhebt, in der Art, dass der besondere Körper in den allgemeinen, und dieser in Materie und Form als seine wesentlichen Elemente zurück geht, so findet man in der intelligibeln Welt zunächst die besondern geistigen Substanzen, welche den Grund ihres Seins in der allgemeinen geistigen Substanz, d. h. der allgemeinen Intelligenz haben, welche selbst wieder ihrerseits in Materie und Form als ihre Wesensmomente zurückgeht. So gewiss also das Niedere Bild des Höhern ist, so gewiss hat auch die geistige Substanz Materie und Form an sich. Damit ist der erste Theil vollendet* und aus seinem Schluss ergibt sich, wie schon bemerkt wurde, dass man auch in der intelligibeln Welt von den einzelnen Arten des Seins, eine auf die andere zurückführend, am Ende zu einem allgemeinen Princip kommt, welches zu Allem unter ihm befindlichen als die Materie, der Grund des Seins sich verhält, in sich selbst aber sich auflöst in Materie und Form, welches die allgemeine geistige Materie und Form ist.

Nachdem aus Anlass mehrerer von dem Schüler erhobenen Einwände, welche derselbe vorher gelöst haben will, ehe er vollkommen bereit ist, dem Lehrer weiter zu folgen, über das Wesen der Materie Einiges aus dem fünften Traktat, wie Avicebron ausdrücklich bemerkt, vorausgenommen und dadurch die wesentliche Verbindung von Materie und Form innerhalb der geistigen Welt noch einmal in Verbindung mit denselben allgemeinen aus dem Wesen der Materie und Form genommenen Gründen, wie im ersten Traktat, erörtert worden ist, geht nun die Untersuchung auf den zweiten Theil über, der die allgemeine Materie und Form aus der körperlichen und geistigen Materie und Form zu deduciren hat. Wie der dritte Traktat ein Beweis ist für die Existenz des Geistigen, der erste Theil des vierten Traktats dagegen der Erweis seines innern Wesens, so ist der zweite Theil dieses Traktats eigentlich nichts Anderes als ein Beweis der Existenz

---

etiam substantia spiritualis ordinata est tribus ordinibus, primo eorum substantia spirituali, quae sequitur post corporalem, deinde spirituali quae est spiritualior, deinde materia et forma ex quibus composita sunt.

der allgemeinen Materie und Form als allgemeiner, deren Wesen sofort im fünften Traktat entwickelt wird. Bewiesen ist, damit beginnt die weitere Untersuchung, dass alle intelligibeln Substanzen aus Materie und Form bestehen; alle kommen also im Begriff der Materie und Form miteinander überein. Weil aber alle intelligibeln Wesen denselben Begriff der Materie gemeinsam haben, so muss dieses Gemeinsame eine allgemeine Materie sein; ebenso weil auf alle in gleicher Weise der Begriff der Form seine Anwendung findet, muss eine reale allgemeine Form sein. Zieht man aber in Betracht, dass die verschiedenen Formen und Materien, welche in der Körperwelt sich finden, ebenso in dem allgemeinen Wesen der Materie und Form miteinander übereinkommen, so ergibt sich, dass die eben erwähnte allgemeine Materie und Form die Materie und Form in ihrer reinen Allgemeinheit noch nicht sind; denn wie Körperliches und Geistiges verschieden sind, so sind auch die allgemeinen Principien, in welche jedes dieser zwei Gebiete des Seins zurückgeht, zunächst noch verschieden, nemlich die allgemeine körperliche und allgemeine geistige Materie und Form. So gewiss aber auch diese zwei allgemeinen Materien und Formen eines sind im Begriff der Materie und Form, so gewiss ist ihr Wesen selbst durch eine allgemeinste Materie und Form constituirt. Dieses, sowohl von Form als von Materie durch Vergleichung der allgemeinen Principien der körperlichen und geistigen Welt, des Näheren zu erweisen, ist also die Aufgabe der folgenden Untersuchung [1]). Man bemerke hier

---

1) *Omnes materiae et formae intelligibiles conveniunt in significatione formae et materiae. Si ita, ergo universale, sicut factum est in sensibilibus h. e. quia si fuerint materiae particulares participantes sensu materiae in eo quod omnes sunt materiae, debet ut id, in quo communicant, sit materia universalis. Similiter si formae particulares sunt participantes in sensu spiritualitatis in eo quod omnes sunt formae, debet ut id in quo communicant, sit forma universalis. Tunc ergo debet, ut in intelligibili sit materia universalis sustinens omnes formas intelligibiles, et forma universalis similiter sustinens omnes formas intelligibiles, et secundum ordinationem partium materiarum et formarum in intelligibili, cum materiis et formis in sensibili, et in ordinatione earum aliarum cum aliis, donec fiat ex eis materia universalis intelligibilis et forma universalis intelligibilis. Similiter etiam erit ordinatio materiae universalis intelligibilis cum materia universali sensibili, et formae uni-*

für's Erste den Schluss aus der Einheit zweier Objekte in einem allgemeinen Begriff auf die Realität des Allgemeinen. Dieser realistische Schluss in seiner Unmittelbarkeit, wobei auch nicht einmal der Zweifel sich erhebt, ob das begriffliche Allgemeine nicht verschieden ist von der allgemeinen Realität, der sich im Verlauf der Schrift in der gleichen Weise immer wiederholt, ist von wesentlicher Bedeutung für die genetische Erklärung des Systems. Für's Zweite bemerke man, wie Avicebron hier denselben Standpunkt nimmt, welchen ich im zweiten Traktat schon hervorgehoben habe, nämlich wie er von Materie auf Materie, von Form auf Form zurückgeht. Nicht die Materie ist das Princip der Einheit, die Form das des Unterschieds, sondern Alles ist ebenso eins im Begriff der Materie, wie in dem der Form; beide also sind in ihrer Zweiheit dennoch für alles Sein ganz in der gleichen Weise das Eine Wesen. Es handelt sich also, wie Avicebron auf's bestimmteste erklärt, darum, die Einheit alles Seins sowohl in Materie als in Form nachzuweisen, oder umgekehrt beide als den Allem gemeinsamen Grund aufzuzeigen. Daher gliedert sich auch die folgende Untersuchung dieser Aufgabe ganz entsprechend in zwei Theile, deren erster die Einheit der Materie in Allem, der andere die Einheit der Form, oder die eine allgemeine Form in Allem darlegt.

Sehen wir nun, wie dieser Aufgabe und Anlage die Ausführung entspricht. Zunächst gilt es, die eine allgemeine Materie aus der körperlichen und geistigen Materie zu gewinnen. Um diese Einheit der Materie zu erreichen, gibt Avicebron von vorn an die Einheit der Form auf. Jede der grossen Sphären des Seins, die Körperlichkeit und Geistigkeit, nicht nur dieses, jedes einzelne Ding hat eine andere Materie, welche von der aller übrigen Wesen verschieden ist. Aber dieser Unterschied ist kein qualitativer, kein Unterschied im Wesen, sondern nur ein numerischer; und dieser hat seinen Grund nur in der Verschiedenheit und Vielheit der Formen, deren jede so zu sagen ein

---

versalis intelligibilis cum forma universali sensibili et fient ambae materiae una materia, et fient utraeque formae una forma, et tunc convenerit materia intelligibilium cum materia sensibilium et fuerit una materia, et cum convenerit forma intelligibilium cum forma sensibilium et fient una forma.

Stück der Materie an sich reisst [1]), im Wesen aber sind diese vielen Materien ganz ein und dasselbe. Denn in den künstlichen und natürlichen Objekten bemerkt man einen Wechsel verschiedener Formen auf Grund ein und derselben Materie; dieser Wechsel findet allerdings in der Materie der Himmelskörper und intelligibeln Substanzen nicht statt. Aber so gewiss die Materie der Himmelskörper in ihrem Wesen eine und dieselbe ist mit der der künstlichen und natürlichen Objekte, und der Unterschied beider nur in der Verschiedenheit der Formen liegt, welche bei den erstern von der Materie unzertrennlich, eben daher dem Wechsel des Entstehens und Vergehens nicht unterworfen, bei letztern dagegen trennbar sind, so gewiss ist auch die Materie der körperlichen und intelligibeln Substanz ein und dieselbe, und der Unterschied kommt nur aus den Formen. Dagegen erhebt nun der Schüler den sehr begründeten Einwand, dass die Materie der geistigen und körperlichen Welt eine sehr verschiedene ist, auch qualitativ, nicht blos numerisch verschieden, so gewiss die Spiritualität qualitativ ein Anderes ist als die Körperlichkeit, also nicht so unmittelbar als im Wesen identisch begriffen werden kann. Diesen Unterschied gibt Avicebron nun auch zu, indem er drei Materien unterscheidet, die rein geistige, welche keine Form an sich hat, ihren Gegensatz die körperliche, und zwischen beiden eine mittlere Materie, welche auch einfach und geistig ist, wie die erste, aber nicht identisch mit ihr, weil sie die Form an sich hat [2]). Aber wenn nun die nächste körperliche Materie nur die Quantität ist, sofern sie das Substrat für die Formen der Qualität ist, wenn also zunächst die Quantität die Materie, die Qualität die Form ist, so erweist sich das, was Materie war, die Quantität, nun selbst als Form einer Materie, welche einfacher

1) *Unaquaeque harum formarum materiam habet separatim, et quia diversificatae sunt formae, et sunt multae, idcirco etiam debent materiae diversificari et fieri multae.*

2) *Ponamus quod materiae tres sunt; earum alia est materia simplex spiritualis, qua nulla est simplicior sc. quae non induit formam, et earum alia est materia corporalis composita, qua non est alia magis corporea, et earum alia est media, quia materia quae induit formam simplex est etiam et spiritualis, sed est alia ab ea quae non induit formam, sicut dixit Plato.*

ist, als sie als Materie gewesen ist, sofern ja die Substanz schon nicht mehr so zusammengesetzt ist, wie die Quantität, welche die Substanz in sich hat und in dieser ihrer Verbindung mit der Substanz Materie für die Formen der Qualität ist. Ebenso aber ist die Substanz, welche Materie war für die Quantität, selbst wieder Form für eine einfachere Materie, und so ist der Unterschied zwischen Form und Materie ein relativer; Alles ist ebenso Form wie Materie, und zwar in der Weise, dass immer die niedere Stufe des Seins Form ist für die höhere, Materie für die auf sie folgende. Je weiter man also herabsteigt, um so mehr hat Alles den Charakter der Form an sich, je höher man hinaufsteigt in das Gebiet der intelligibeln Welt, um so mehr nähert sich Alles dem Charakter der Materie, nach dem Gesetz, dass die Form das Offenbare, die Materie das Verborgene ist. Ist nun Alles ebenso Materie wie Form, so kommt man auf die reine Materie nur dadurch, dass man alles Sein, intelligibles wie sensibles der Form entkleidet, und diess geschieht dadurch, dass man von der untersten Stufe der sensibeln Welt beginnend immer das Nächste, was offenbar Form ist, von seinem Grund, als der Materie, in welcher es ruht, ablöst, diese Materie selbst wieder in Form und Materie scheidet und sofort bis zu dem höchsten Wesen der intelligibeln Welt in beständiger Continuität das Eine in das Andere zurückgehen lässt. Auf diese Weise ergibt sich, dass in Allem nur eine Materie ist, welche an sich immer verborgen und nie erscheinend, weil immer von den Formen verhüllt, dennoch eben durch die Vielheit der nach einander in sie eingehenden Formen in der Stufenreihe der Wesen von oben nach unten, welche eben dadurch wird, immer manifester wird. Ist also Nichts im ganzen Gebiet des Seins die reine Materie als solche, so ist eben darum Alles in derselben Weise Materie, d. h. hat die erste allgemeine Materie und nur sie als die eigentliche Materie in sich, und die körperliche Materie ist ganz in demselben Sinn Materie, wie die der intelligibeln Substanzen [1]. So gewiss also die Materie der

---

1) *Quando fuerit materia corporalis sicut dixi, tunc scias, quod non redigitur in materialitatem certe, nisi in materiam primam simplicem, quae sustinet omnes formas.*

Körperlichkeit, das was allein die wahre Materie in dem Körper ist, gar nicht körperlich, sondern rein geistig ist, so gewiss ist die Materie der körperlichen und geistigen Welt im Wesen eine und dieselbe. Es gibt also, ob man auch von vielen Materien reden kann, eben weil diese nur in relativer Weise Materie sind, im eigentlichen Sinn genommen nur eine Materie, welche absolut Materie ist, und diese Eine Materie ist in allem das Princip der Einheit, während aller Unterschied nur aus den Formen stammt. Sie kann nie in ihrem Wesen verändert werden, mögen auch die in sie eingehenden Formen noch so viele sein; nur in der Erscheinung stellt sie sich als eine auch qualitativ verschiedene Vielheit von Materien dar. Sobald man aber diese Erscheinungen näher betrachtet, ergibt sich dieser qualitative Unterschied der vielen Materien nur als ein Schein; denn Alles, was qualitativ unter sich verschieden ist, ist eben als solches in seinem eigentlichen Wesen nur Form, nicht an sich Materie, sondern Materie nur durch sein Verhältniss, durch seine Relation zu Anderem [1]. Daraus erst, dass die Totalität der Wesen nur eine reale Materie hat, lässt sich nun begreifen, dass sich die Wesenseigenschaften der Materie in Allem und Jedem finden, wie man umgekehrt im Anfang der Untersuchung aus dieser Einheit alles Seins im Begriff der Materie auf eine Materie in Allem geschlossen hat. Denn nur, weil die eine Materie Allem gemeinsam ist, finden sich ihre Proprietäten in Allem, und weil die Proprietäten, die Begriffs- und Wesensmomente der Materie in Allem sich finden, muss sie eine Allem gemeinsame Realität sein [2]. Diese Einheit der Materie in Allem hebt auch die grössten Unterschiede in sich auf, wie den Unterschied von Substanz und Accidenz, und ist der Grund der besonderen Einheiten im besondern Unterschied, der Einheit der Gattung gegenüber den Differenzen der Arten. Die Summe *(collectio)* also ist die: Alles, was unterschieden ist,

---

1) *Ergo necessarium est dicere, quod haec est materia prima quae sustinet formas omnes, et ipsa est materia prima universalis, et per hoc patet, quod diversitas quae est inter substantias non accidit ex materia sed ex forma, quia formae sunt multae, materia autem una.*

2) *Si res non participarent aliquid, quod eis esset commune, non convenirent in aliquo.* —

ist nur durch die Formen unterschieden. Der Unterschied kann aber, soll er nicht die Einheit der Welt und ihre Continuität zerstören, nicht ein absoluter bleiben, er muss ein relativer werden. Der absolute Unterschied, dessen Princip die Form ist, erfordert eine absolute Einheit, welche dem Unterschied seinen absoluten Charakter nimmt und ihn zu einem relativen macht, wie sie ihrerseits die starre absolute Einheit darin aufgibt, dass sie durch den Unterschied in eine numerische Vielheit auseinander geht, ohne aber dem Unterschied bis dahin zu weichen, dass sie die qualitativen Differenzen in sich aufnähme, oder die Continuität ihrer gleichartigen relativ geschiedenen Theile durchbrechen liesse [1]).

Damit ist nun allerdings die Materie als eine erwiesen und der erste Theil der Aufgabe gelöst, aber man übersehe nicht, wie diese Einheit nur gewonnen wird dadurch, dass die Einheit der Form preisgegeben wird. Hat sich also Avicebron die Aufgabe gestellt, ebenso auch die Einheit der Form in Allem nachzuweisen, d. h. zu zeigen, dass Alles eben als Form unter sich eins ist, so ist die Lösung, welche er hier gibt, nicht nur in formeller Beziehung (sofern er nicht, wie er sich vorgezeichnet hat, von Materie auf Materie zurückgeht, sondern den andern Weg nimmt, von Form auf Materie und von Materie auf Form), sondern auch in materieller unbefriedigend, und die Ausführung entspricht nicht dem vorgezeichneten Plan. Aber es handelt sich ja ebenso darum, die Einheit der Form in Allem zu gewinnen, und der zweite Theil der oben gestellten Aufgabe hat wesentlich den Zweck, zu zeigen, wie die vielen Formen nur eine Form sind. Diess unternimmt nun auch Avicebron. Aber wie kann er die Einheit der Form behaupten, wenn er eben die Form als das Princip des absoluten Unterschieds dargestellt hat? Wie der erste Theil, der Beweis der Einheit der Materie nicht von dem Unterschied der Materien als solches, sondern von dem der Formen aus auf die Einheit der Materie gekommen ist, ganz ebenso nimmt der zweite Theil nicht den in der Aufgabe vorgezeichneten

---

1) *Postquam omnia quae sunt diversa, sunt formâ, et quaecumque sunt diversa per formam debet ut conveniant in materia, ergo sequitur ex hoc, quod materia eorum quae sunt, sit una.* Damit schliesst der erste Theil.

Weg, von dem Unterschied der Formen als solcher aus die allgemeine einheitliche Form aus dem gleichartigen Charakter aller Formen zu gewinnen, sondern er schliesst auf die Einheit der Form in letzter Instanz aus der Vielheit der Materien; und wie das Resultat des ersten Theils war, die Materie ist die Einheit, die Form die Vielheit und als solche der Unterschied, so ist das Resultat des zweiten Theils gerade das Umgekehrte, die Form ist die Einheit, die Materie die Vielheit und der Unterschied. Wie also der erste Theil die Einheit der Materie gewinnt auf Kosten der Einheit der Form, so gelangt der zweite Theil auf die Einheit der Form, indem er die schon erwiesene Einheit der Materie wieder aufgibt.

Zunächst deducirt Avicebron die allgemeine Form als eine aus der schon gewonnenen Einheit der Materie. Gibt es eine allgemeine Materie, hat aber die Materie an sich selbst kein wahres Sein, kann sie ohne die Form auch nicht einen Augenblick wirkliche Existenz haben, kommt alles aktuelle Sein nur durch die Form zu Stand, so folgt, dass die erwiesene allgemeine Materie, so gewiss sie existent sein muss, so gewiss auch die Form an sich hat. Ist aber die Materie eine allgemeine, so ist nothwendig auch die Form eine allgemeine; es gibt also eine allgemeine Form, diess folgt aus der Existenz der allgemeinen Materie. Allein wahrhaft allgemein war ja die Materie eben nur, sofern sie die Form nicht an sich hat: wer also, damit nimmt die Untersuchung auf einmal einen ganz andern Gang, gibt die Garantie, dass die Materie nicht durch sich selbst Existenz hat? Denn ist die allgemeine Materie als solche ohne Form, so muss sie, soll sie eben als allgemeine eine Realität sein, durch sich selbst subsistiren. Die Antwort auf diese Einwendung treibt zur Unterscheidung zwischen Wesen und Eigenschaft, Subjekt und Proprietät. Die Existenz ist nur eine Proprietät der Materie, also nicht identisch mit ihrem Wesen. Aber dann, diess macht der Schüler sogleich bemerklich, ist auch die Einheit der Materie nicht ihr Wesen, sondern nur eine Proprietät am Wesen. Die Proprietät aber ist nicht nur nicht identisch mit dem Wesen, sie ist auch nicht einmal das Produkt des Wesens; ist also die Einheit der Materie nicht ihr Wesen selber, so ist die Materie

nicht eins durch sich selbst, sondern durch ein Anderes, welches ihr diese Proprietät mittheilt. Allerdings ist es so, die Einheit der Materie ist selbst nur ihre Form, und nur weil Materie und Form im ganzen Gebiet des endlichen Seins unzertrennlich und wesentlich zu einander geordnet sind, ist die Einheit von Anfang an die wesentliche Form der Materie [1]). Diese Einheit aber ist identisch mit der Form, ist das Wesen der Form selbst; die Form hat nicht nur wie die Materie die Einheit an sich, sie ist selbst schlechthin die Einheit, und nichts als die Einheit [2]). Ist aber die Form die Einheit, so ist die Materie ihrem Wesen nach nicht die Einheit, sondern sie ist die Zweiheit, ebendamit das Princip der Vielheit und des Unterschieds [3]). Die Form also als allgemeine, ist die reine Einheit [4]). So gewiss nun die Materie nicht Materie für ein Nichts ist, und die Form nicht Form für ein Nichts, so gewiss hat die allgemeine Materie in ihrer Totalität eine allgemeine Form an sich, und die allgemeine Form kann nur Form einer allgemeinen Materie sein [5]). Beide sind so eng verbunden, dass die Materie, sobald die Form aufgehoben wird, selbst negirt wird, wie die Form vernichtet würde, sobald ihr die Materie entzogen würde. Allein wie kann denn diese allgemeine Form eine einheitliche sein, wenn doch die Formen im Besondern unter sich so verschieden sind? Wie können alle diese Formen wesentlich nur eine Form sein, da sie doch gerade bisher als das Princip des Unterschieds gefasst wurden? [6]) Die

---

1) *Forma non est nisi debito essentiae materiae; postquam unitas forma est essentiae materiae, materia est materia essentiae unitatis.*

2) *Cum est una sc. forma, aut est una sibi ipsi aut est una per accidens, si fuerit una per accidens, potest separari ab una; sed non est separata ab ea, ergo est una sibi ipsi.*

3) *Proprietas secunda* (die erste ist, dass sie Substrat der Form ist), *materiae est multiplicitas et divisibilitas h. e. quia forma dividitur et multiplicatur propter materiam. Proprietas duorum convenit materiae.*

4) *Manifestum est jam quod non est forma nisi unitas.*

5) *Scias, quod universalitas formae infusa est universalitati essentiae materiae penetrans omnes partes ejus ad modum luminis penetrantis universalitatem essentiae aëris et quantitatis, quae est infusa in essentia substantiae.*

6) *Quomodo dicam, quod omnes hae formae una sint, cum sint diversae et separatae a se?*

Antwort ist die: alle Formen sind nur eine Form, weil sie im Begriff der Form übereinkommen, der gemeinsame Begriff setzt eine gemeinsame Realität, die Einheit des Wesens voraus. Alle Formen haben also ein und dasselbe Wesen. Aber woher dann die Verschiedenheit; diese Frage drängt sich nur um so stärker auf. Diese Verschiedenheit hat einen doppelten Grund. Für's Erste ist die Einheit, die Form, als geschaffene endliche Einheit nicht identisch mit der reinen absoluten Einheit, welche das Wesen der Wesen ist. Sie ist von dieser unterschieden, und der Unterschied ist kein anderer, als der, dass die erste die numerische Einheit ist, die letzte die rein metaphysische Einheit. Als numerische Einheit aber hat diese Einheit, so gewiss sie den Charakter der Zahl an sich hat, die Zahl aber sowohl der Theilung, als der Vermehrung unterworfen ist, die Möglichkeit an sich, getheilt und vermehrt zu werden. Sie hat nicht die absolute Kraft, ihr Wesen in sich selbst zusammenzufassen und als die reine Einheit zu behaupten; als endlich ist ihre Kraft eine endliche, und ebendarum ist sie, wenn auch nicht getheilt in sich selbst, doch theilbar. Es handelt sich also nur darum, dass eine Macht dieser Einheit sich entgegenstellt, welche als das Princip der Vielheit stärker ist, als die Einigungskraft der Form, um diese Möglichkeit zur Vielheit, welche die Form an sich hat, die aber in ihr nichts Positives, sondern nur ein Negatives, der Mangel der einigenden Kraft gegenüber der Vielheit ist, wirklich zu machen, und diese die Einheit überwältigende und auseinander sprengende Gewalt ist die Materie. Ist aber so das Wesen der Einheit nichts Anderes, als, wie Avicebron sagt, die Rückbewegung der Einheit in sich selbst [1]), durch welche die Einheit immer mit sich selbst sich vermittelt, und immer auf's Neue sich in sich selbst zusammennimmt, und ist weiter die Kraft, auf welcher diess sich Zusammenfassen beruht, nichts Anderes als das Licht, die Intelligenz, die Geistigkeit der Form, so kann es nicht anders sein, als dass, wo diese Einheit durchbrochen und zerrissen wird, die Form ihrer selbst nicht mehr mächtig,

1) *Reversio substantiae spiritualis ad se ipsam cum perpetuitate et mora sic est sicut recursus coeli circa se ipsum cum mutatione et revolutione.*

ihr Licht und ihren geistigen Charakter verliert, finster und dunkel wird. Daher stammt für's Zweite der Unterschied der Formen in Wirklichkeit nur aus der Materie [1]). Diese Vielheit der Materie aber ist nicht blos eine numerische, sie ist zugleich ein qualitativer Unterschied; denn sie stammt aus dem Herabsteigen der Materie von oben nach unten, wodurch die Materie immer dichter und undurchdringlicher wird, so dass die Theile derselben in ihrer numerischen Vielheit nicht mehr unter einander gleichartig bleiben, sondern specifische Unterschiede in der Materie bilden. Indem nun die Form als in sich eine auf diese Unterschiede stosst, so nimmt sie in denselben verschiedene Erscheinungen an; je feiner die Materie, um so geeinter die Form, je dichter die Materie, um so dichter die Form. Die Form aber bleibt in ihrem Wesen dieselbe, wie das Licht, welches in der Luft sich befindet und an dem Körper erscheint, ein und dasselbe ist, wenn es auch in dem zarten Medium der Luft wegen seiner Feinheit, fast unsichtbar, am Körper aber wegen dessen Starrheit gröber und ebendarum sichtbar ist. So wird also die Form im Grunde nur numerisch, nicht qualitativ durch die Vielheit der Materien verschieden, wie oben die Materie durch die Vielheit qualitativ unterschiedener Formen nur der Zahl nach verschieden geworden ist. Und wie oben nur eine Materie war, welche an und für sich selbst nie in die Erscheinung trat, so dass alles Erscheinen, d. h. die ganze reale Schöpfung ebensowohl Form als Materie war, so ist hier nur eine Form, welche an sich selbst genommen nie erscheint, sondern nur an der Vielheit der Materie manifest wird, in der Art, dass Alles von oben bis unten wieder ebensowohl Materie, als Form ist. Aber wenn man oben durch Ablösung einer Form nach der andern auf die absolute Materie von unten nach oben gekommen ist, so steigt man hier umgekehrt von der einen absoluten Form zu den relativen Formen herab, und begreift sie in ihrem Werden dadurch, dass die eine Form durch die verschiedenen Verbindungen, welche sie als eine mit der Vielheit der Materien nach einander eingeht, immer in

---

1) *Diversitas et divisio, quae accidit formis, non est propter formam in se ipsa, sed propter materiam.*

anderer und anderer Weise erscheint, und je weiter sie herabsteigt, um so mehr den Charakter der Form, die Einheit, verliert [1]). Diess erregt zunächst den Anschein, als sei die Form durch die verschiedenen Materien selbst qualitativ verändert; sie wird, je schwächer, dunkler sie wird, wie Avicebron sagt, in der Materie selbst verändert. Allein diess ist ein Schein; denn wie oben die Materie nicht als absolute reine Materie in ihrem Wesen verändert wurde, sondern nur als relative Materie, d. h. nicht sofern sie Materie, sondern sofern sie Form war, ebenso wird hier die Form, welche im eigentlichen Sinn Form genannt werden kann, die eine allgemeine Form durchaus nicht in sich selbst alterirt, sondern nur die relative Form, d. h. die Form nicht als Form, sondern als Materie; in letzter Beziehung ist es immer nur die Materie, welche schon verändert ist, die die eine wesentlich sich selbst gleich bleibende Form nur anders erscheinen lässt. Kann diess deutlicher ausgedrückt werden, als wenn Avicebron sagt, die Kraft der Form bleibt sich immer gleich; diess, dass sie schwächer wird, hat seinen Grund nicht in einer Abschwächung ihres Lichts in sich selbst genommen, nicht in einer in sie selbst fallenden Veränderung, sondern in etwas Aeusserem, dass sie den Körper als festen nicht durchdringen kann, und dass sie diess nicht kann, davon liegt die Ursache nicht in einem positiven, in sie selbst fallenden Moment, sondern nur in einem negativen, ausser ihr seienden, in dem Mangel der Materie, welche in sich selbst nicht vollkommen durchdringbar ist? [2])

---

1) *Postquam forma est lumen purum propter divisionem suam et multiplicationem debilitatum est lumen infusum, et factum est turbidum et crassum, et omnino mutatum est medium ejus a primo ejus et postremum ejus a medio ejus. Constat per hoc, quod debilitas et turbatio et crassitudo et tenebrositas, quae accidit lumini materiae infuso non est nisi propter materiam, non propter lumen in se ipso sc. propter spissitudinem materiae et turbationem. Et postquam hoc sic est, constat quod lumen in se quidem unum est et inferior pars ejus talis est in essentia qualis superior, et accidit ei turbiditas, sicut accidit lumini transeunti per multa vitra et sicut accidit lumini solis, quod a sole descendit in aerem non clarum, quia lumen etiam in tali aëre mutatur etiam et non est ejus virtutis et perfectionis, sicut si aer esset clarus.*

2) *Constabit quod mutatio quae cadit in lumen diffusum in materia non est nisi propter materiam non propter lumen in se, ad similitudinem luminis*

Aber was ist denn nun dieses Herabsteigen der Materie von oben nach unten, welches die Materie verschieden macht, so dass der Unterschied der Materien die Form selbst mit in den Unterschied zieht? Sind Materie und Form im ersten Moment unzertrennlich in einander, wie kann von einem sich Entfernen der Materie von ihrem Ursprung die Rede sein, durch welches die Materie, ehe noch die Form sich mit ihr vereint, der Unterschied wurde, um so der Form als der gewordene Unterschied sich darzubieten? Im ersten Moment ist ja die Materie offenbar noch in der Nähe ihres Urquells. Dieses Herabsteigen der Materie, in welchem eben die Materie als das Princip der Vielheit und des Unterschieds so deutlich als möglich erscheint, ist gar nichts anders, als die Ausdehnung der Materie. Die Materie bietet sich der Form als eine unendliche Vielheit von Theilen dar; die Form muss alle diese Theile durchdringen. Aber sie kann unmöglich alle in gleicher Weise mit einem Mal aktualisiren, weil sie von einem Theil zum andern fortschreiten muss. Denkt man sich nun diese Theile als eine Continuität des Nacheinander und die auf die Materie sich bewegende Form oben beim ersten Theil ihre Bewegung in die Materie beginnend, so kann, weil immer ein Theil den andern auf ihn folgenden, und die Totalität der obern Theile die untern Theile verfinstert, wie Avicebron sagt, ihren Schatten auf sie wirft, jeder folgende Theil nicht ebenso viel Licht erhalten, d. h. von der Form nicht in derselben vollkommenen Weise durchdrungen werden, wie der ihm vorangehende; und weil so die Materie als eine Vielheit von an sich seienden Theilen, als der Raum in seinem abstraktesten Begriff sich darstellt, als die Körperlichkeit im Element der Spiritualität, so kann die Form als das Geistigere ihr einheitliches Wesen nicht zur Erscheinung bringen, und nimmt daher, aber ohne in ihrem Wesen im mindesten alterirt zu werden, in jedem der aufeinander folgenden Theile eine andere Erscheinung an. Je weiter

solis, quando permiscetur tenebris, an panno subtili albo, quando induitur a corpore nigro, quia occultabitur candor propter abundantiam nigredinis, vel ad similitudinem luminis penetrantis tres vitreas sc. quia vitrum secundum minus habebit luminis quam primum, et constat quia hoc non est ex debilitate luminis, sed propter vitra prohibentia penetrationem luminis.

sie in die Materie vordringt, um so dunkler wird der Grund, von welchem sie getragen ist, und das Dunkel scheint unwillkürlich durch das Licht hindurch, welches sich über ihm lagert, und lässt so das Licht in jedem Moment seines weitern Vordringens anders erscheinen [1]). Damit ist nun die Einheit der Form bewiesen, aber nur auf Kosten der Einheit der Materie: diese ihrem Wesen nach ist die Zweiheit, und diese Zweiheit erweist sich als eine unendliche Vielheit von Theilen. Ist also die Aufgabe die, die Einheit alles Seins sowohl in Materie, als in Form darzulegen, so ist beides getrennt von einander so ausgeführt, dass das Eine das Andere aufhebt. Was der erste Theil bewiesen, hebt der zweite wieder auf, die Einheit der Materie; was der zweite beweist, die Einheit der Form, hat der erste schon aufgehoben. Der eine schliesst auf die Einheit der Materie von der Vielheit der Formen, der andere auf die Einheit der Form aus der Vielheit der Materien. Gemeinsam aber haben beide das, dass sie nicht von Form auf Form, von Materie auf Materie zurückgehen, wie der vorangestellte Plan vermuthen liess, sondern der erste Theil von Form auf Materie, von Materie auf Form, von den relativen Materien auf die absolute Materie in von unten nach oben gehender Bewegung kommt, während der zweite Theil umgekehrt von oben nach unten die absolute Form zu den relativen Formen sich gestalten lässt. Im ersten Fall ist die Einheit als ruhend schlechthin, ist Princip des Seins; die Formen als Viele, indem sie nach einander in die Materie eingehen, lassen den Unterschied werden, und erklären ihn, sind Principien des Werdens. Im zweiten Fall ist der Unterschied an sich, die Form als die Einheit wird. Immer aber fällt beides ausser einander: das Sein in seinem ganzen Umfang kann noch nicht als das Werden der Materie und Form erklärt werden, als ein Process, welchen beide mit einander eingingen: immer ist das eine von beiden schon gegeben als an sich seiend. Tritt also, wenn

1) *Similiter dicendum est de omnibus partibus materiac; non est possibile, ut tantum luminis penetret partem secundam, quantum primam .... donec perveniatur ad partem inferiorem ex illis, quia partes mediae prohibent lumen penetrare ad alias, et lumen debilitatur tunc propter materiam, non propter se.*

man diesen Gang nimmt, beidemal, gehe man von unten nach oben, oder von oben nach unten, gehe man von Materie oder von Form aus, als das gemeinsame Resultat das hervor, dass das Sein nicht auf zwei gemeinsame einheitliche Principien, sondern auf ein Princip der Einheit und ein Princip der Vielheit zurückgeht, sei nun dieses Materie oder Form, so zeigt sich, wenn man diese Ausführung mit der Stellung der Aufgabe vergleicht, wie die in letzterer enthaltene Auffassung über den Rückgang aus dem Vielen in das Eine zu der in der Ausführung gegebenen ganz in demselben Verhältniss steht, welches ich schon im zweiten Traktat bemerklich gemacht habe, dass nemlich die erstere auf ein Verhältniss des gleichberechtigten Nebeneinander von Materie und Form als der zwei Principien der wesentlichen Einheit alles Seins ausläuft, während die letztere auf ein Verhältniss beider hintreibt, wo entweder nur das Eine oder das Andere, Materie oder Form Princip der Einheit oder des Unterschieds sein kann. Aber worin liegt denn nun in letzter Beziehung der Grund dieser gedoppelten Anschauung? Ist überhaupt der Widerspruch, auf den diese zweifache Auffassung des Verhältnisses von Materie und Form als ihr Resultat hinauskommt, dass nemlich bald die Materie das Eine, die Form das Viele, bald die Form das Eine, die Materie das Viele ist, ein unlösbarer? Diess wird aus dem folgenden Theil der Untersuchung seine Lösung finden.

Nachdem nämlich Avicebron die Einheit der Form erwiesen hat in der Art, dass seine Auffassung des Wesens der Form das gerade Gegenstück bildet zu der im ersten Theil gegebenen, in Betreff des Wesens der Materie, nur dass beidemal die Einheit, sei sie Materie oder Form, so stark premirt wird, dass die Vielheit immer schlechthin ausser dieselbe fällt und alles, was zwischen diesen Extremen in der Mitte liegt, einen relativen Charakter an sich hat, so erinnert er sich dessen, was er zu Anfang der Untersuchung, welche Gegenstand des zweiten Theils ist, gesagt hat, und bietet Allem auf, den Widerspruch, der sich ergeben hat, zu lösen. Der Schüler, damit beginnt diese neue Entwicklung, erhebt den Einwand, wie kann die Materie, welche doch in sich selbst eine sein soll, die Form verändern und in die Vielheit

ziehen? Der Grund dieser Vielheit muss also doch auch in der Form selbst liegen, und zwar in ihr, sofern sie noch vor der Materie, noch nicht mit ihr verbunden ist. Allerdings ist die Ursache davon keine andere, als die, dass auch die Form eben als solche von ihrem Ursprung sich entfernt. Je weiter aber Etwas, besonders Etwas, das wie die Form den Charakter des Lichts an sich hat, von seinem Ursprung sich entfernt, um so schwächer wird seine Kraft. Dieses Herabsteigen aber ist der Form in sich selbst genommen ganz unabhängig von der Materie darum wesentlich, weil sie endlich ist. Alles Endliche, wie es einen Anfang hat, muss auch ein Ende haben. Die Form also geht noch vor ihrer Verbindung mit der Materie in einer eigenen, neben der Materie hergehenden und ihr folgenden Bewegung, von oben nach unten, von der Einheit in die Vielheit [1]). Allein damit setzt sich ja Avicebron in Widerspruch mit sich selbst, wenn er oben gesagt hat, dass die Form verändert wird nicht in sich selbst, sofern sie Form ist, sondern nur durch die Verschiedenheit der Materie, in welche sie eingeht [2]). Dieser Widerspruch ist gar nichts Anders als der Widerspruch zwischen der zweifachen Auffassung des Rückgangs des Vielen in das Eine. Keineswegs aber ist diess näher betrachtet ein Widerspruch; denn beides ist wahr, sowohl dass die Form durch sich selbst in die Vielheit geht, als dass sie durch die Materie in dieselbe gezogen wird [3]).

Die Formen sind also unter sich verschieden und viele aus

---

1) *D. Quomodo potest esse, ut cum materia agat in formam, sic permutet eam et sic diversificet eam, cum ipsa sit una in sua essentia? M. Quo magis elongatum fuerit lumen ab origine, erit debilius et spissius et non accidit ei hoc, nisi quia initium habet in virtute et in essentia, quia creata est a factore primo, quia omne quod habet initium habet finem sine dubio, et quod est apud te notum, finis omnis rei non est sicut principium ejus.*

2) *Videris contrarius esse verbis tuis, quibus dixisti, quod lumen non permutatur propter se, sed propter materiam, et nunc dicis quod lumen quo propinquius fuerit origini suae erit fortius et perfectius, et quo rem otius a sua origine, debilius et imperfectius.*

3) *Si attendisses certitudinem utriusque dictionis, non diceres, eas esse contrarias, quia dictio prima significat permutationem luminis secundum comparationem ejus ad materiam, i. e. cum adjungitur, et dictio secunda significat permutationem luminis in se absque conjunctione cum materia.*

zwei Ursachen, einmal wegen der Materie und ihres Unterschieds, sodann weil die Form in sich selbst schon den Unterschied und die Vielheit hat [1]). Diess näher zu erweisen, ist die Aufgabe dieses letzten Theils. Es kann diess gar nicht anders geschehen, als dass Avicebron sowohl die Materie als die Form (darin liegt die Lösung aller Schwierigkeiten), nicht nur als Princip der Einheit alles Seins, sondern ebenso nun auch als das Princip des Unterschieds fasst. Dabei ist sehr zu bemerken, wie er jetzt sogleich den Weg nimmt, welchen er oben am Anfang dieses Theils der Untersuchung sich vorgezeichnet hat. Er geht aus von der Differenz der Formen; die Formen sind unter sich verschieden, aber wie der Unterschied der Materien nicht ausschliesst, dass sie in dem Begriff der Materie eins sind, und so eine Materie werden, so kommen auch die verschiedenen Formen in dem Begriff der Form überein, und weil diess ist, werden sie alle eine Form. Aber dieser Begriff ist nicht so leicht zu vollziehen, wie der Begriff der Einheit der Materie; letztere, sagt der Schüler, d. h. die Gewissheit, dass alle Materien nur eine Materie sind, ist ja nur dadurch gewonnen worden, dass man alle Materien als Formen erwiesen hat, welche auf der einen allgemeinen Materie sich erheben, diese zu ihrem gemeinsamen Grund haben. Wie können denn nun die verschiedenen Formen auf eine Form als ihren Grund und ihr gemeinsames Wesen zurückgehen? Ganz in derselben Weise, wie die vielen Materien auf eine Materie zurückgegangen sind. Wie die Materie der untern Stufen des Seins in die der höhern nicht blos begrifflich zurückgeht, oder mit ihr nicht blos unter dem gemeinsamen Begriff der Materie befasst ist, vielmehr auf sie als den Grund ihres Seins, von welchem sie gehalten und getragen ist, und so am Ende durch Vermittlung aller der verschiedenen Stufen von Materien in die allgemeine Materie als ihren letzten Grund, in welchem sie durch Vermittlung aller Zwischenstufen subsistirt, zurückgeht, und wie umgekehrt diese Continuität der Subsistenz des Niedern im Höhern

1) *Hae formae diversificatae sunt duobus modis, uno modo propter diversitatem spatii, quod habet ipsamet yle, secundo propter debilitatem luminis et turbiditatem, quando vestitur materia et miscetur cum ea.*

selbst nur die Kehrseite davon ist, dass das Höhere das Niedere in seinem Sein gesetzt hat, als einen Ausfluss seines Wesens; wie also die untern Arten der Materie nur aus der allgemeinen Materie herabgeflossen sind, ebenso gehen auch die Formen zurück auf einander, eine subsistirt nur in der andern, und alle in beständiger Vermittlung unter einander in der allgemeinen ersten Form, welche als das höchste Princip aller Formen die verschiedenen Arten derselben hat aus sich fliessen und in der gleichen vermittelten Weise eine nach der andern und durch die andere aus sich werden lassen. So gehen alle Materien und Formen, diese ganze körperliche und geistige Welt zurück auf eine Welt über ihnen als ihr Princip, auf die Form und Materie, welche als die erste Stufe alles endlichen Seins die höchste Welt, *mundus simplex verus* constituiren, welche das einheitliche Princip alles niedern Seins ist, von welchem Alles ausgeht und in welches Alles zurückgeht. Ist aber so die eine Form das Princip aller Formen, sind alle aus ihr geflossen, so haben alle ihr Wesen an sich, und die eine allgemeine Form dehnt sich wie der Strahl der Sonne vom Anfang der Welt bis zu ihrem Ende in einer ununterbrochenen Continuität aus; so gewiss die allgemeine Materie Alles und Jedes erfüllt, so gewiss ist auch die allgemeine Form, welche ja mit der Materie unzertrennlich verbunden ist, in Allem wesentlich enthalten; die allgemeine Materie und Form sind nicht nur der Grund aller besondern Materien und Formen, in welchem als einem über ihnen befindlichen sie alle subsistiren, sondern sie sind ebenso Allem immanent. Sie tragen, umfangen, halten als die wahre höchste Welt alle niedern Stufen des Seins, aber indem sie dieses thun, durchdringen sie auch den von ihnen eingeschlossenen Raum, und bilden so den gemeinsamen innern Wesensgrund aller Dinge [1]). Dass aber nun die eine allgemeine Form den Unterschied aus sich entlassen hat, diess hat seinen Grund in ihrer Endlichkeit. Ihre Endlichkeit ist aber diess, dass sie nicht wie ihr Ursprung die reine absolute Einheit ist; weil

1) *Forma infusa est omnibus formis ad similitudinem infusionis solis in aere et distensa a supremo usque ad infimum extensione continua, et jam implevit materiam universalem et comprehendit eam et nulla ejus pars et nullus locus est inanis et denudatus ab ea, sed vestitus ea.*

sie den Charakter der Zahleinheit an sich hat, so unterliegt sie wesentlich als diese Einheit der Vermehrung und Theilung [1]). Ist nun die Materie in ihrem Wesen nicht die Einheit als geschlossene, sondern nur die potentielle Totalität gleichartiger Theile, welche ohne aktuellen Unterschied in einander sind, also nur die potentielle Vielheit, und als solche zwar die Einheit, aber eine andere als die Form; ist sie also, wie sie Grund der körperlichen Materie, des Raums ist, so selbst schon in ihrem Wesen die Ausdehnung, so wird die eine Form, indem sie in die Materie eingeht, einen Theil derselben nach dem andern aktualisirt, als Einheit mit sich selbst multiplicirt, und steigt so herab von der Einheit in die Zweiheit, Dreiheit, Vierheit, und so ergeben sich die Formen der Intelligenz, Seele, Natur, bis die Einheit der Form im Raum in eine absolute Vielheit von Einheiten auseinander gesprengt wird. Diese Vielheit also wird durch die Materie nur realisirt, sie ist dem Wesen der Form nicht fremd, weil die Form als endlich wie einen Anfang, so auch ein Ende hat [2]); Ende und Anfang können aber einander nicht gleich sein, es muss zwischen beiden ein Gegensatz stattfinden [3]). Als endlich also hat die Form den Gegensatz an sich, und dieser an sich seiende Gegensatz, welcher das Princip der Vielheit der Formen ist, wird durch die Materie wirklich. So ist die Form ebenso das Eine, wie das Viele, und Letzteres ebenso durch sich selbst wie durch die Materie, und kann man ergänzen, wie die Form der eine Grund aller Formen ist, und als die Einheit die Vielheit setzt, aber so, dass sie fortwährend nicht nur äusserlich die Vielheit in ihrer Einheit zusammenhält, sondern auch in dem Vielen immanent ist, und so in ihm die Einheit in realer Weise

1) *Quia forma prima est unitas secunda patiens a prima unitate agente et non fuit prima unitas agens per unitatem numeri, debet idcirco, quod unitas patiens ab ea sit quasi unitas numeri; hoc debet, ut sit multiplicabilis et divisibilis et debet propter hoc, ut haec unitas multiplicetur et diversificetur, unde multiplicatur numerus formarum propter multiplicationem ejus, et variatur propter diversificationem ejus; causa autem in hoc est, quia ipsa vestit materiam et elongatur ab origine unitatis.*

2) *Forma creata est et finita est et terminata.*

3) *Si finis formae esset sicut initium, unum esset non habens diversitatem.*

herstellt, so wird die Materie ihrerseits durch die Form aktualisirt, dass sie aus der potentiellen Vielheit, welche als solche noch die Einheit ist, die aktuelle Vielheit wird, welche aber, so verschieden sie auch im Besondern auftreten mag, doch immer das eine Wesen, die Vielheit gleichartiger Theile an sich behält. So folgt, dass Materie und Form, jede für sich selbst genommen, Princip der Einheit alles Seins, als verbunden miteinander, Princip der Vielheit sind.

Um nun die oben aufgeworfene Frage über das Verhältniss der zwei Arten des Rückgangs von Materie und Form auf ein gemeinsames Princip zu beantworten, so ergibt sich, dass wenn Materie auf Materie, Form auf Form nebeneinander, jene auf die allgemeine Materie, diese auf die allgemeine Form zurück gehen, die Anschauung zu Grund liegt, dass beide *praeter rem* sind, ein Ausdruck, den Avicebron selbst anwendet, d. h. dass sie eine eigene Welt über der intelligibeln und körperlichen bilden, dessen Strahlen und Erscheinungen die untern Welten sind; die erste Substanz, d. h. die Einheit von allgemeiner Materie und Form, als die Ursache der zweiten und dritten Substanz, fällt so ausser diese. Die letztern sind nur eine Emanation der Vielheit der Kräfte, welche die erste in sich hat; auf diese Weise ist die allgemeine Materie und Form sowohl das Eine als das Viele, das Eine in sich selbst als Substanz, das Viele ausser sich selbst in den aus ihr fliessenden Kräften [1]). Die andere Auffassung dagegen, wornach Alles was ist, ebenso Materie als Form ist, und daher entweder nur auf die Materie als Einheit, die Form als Vielheit, oder auf die Form als Einheit und Materie als Vielheit zurückgehen kann, entspricht der Anschauung, wornach Materie

1) Avicebron braucht oft den Ausdruck *rotae corporales*, *rotae spirituales*, *sphaerae sensibiles*, *intelligibiles*. Er macht ausdrücklich bemerklich, dass dieser Ausdruck bei der geistigen Welt nicht im eigentlichen Sinn zu nehmen ist; aber der Gedanke ist doch immer der, dass die höhere Sphäre die niedere wie einen Kreis umschliesst und hält. Wie nun die körperliche Welt von der intelligibeln umschlossen ist, und in ihr subsistirt, die intelligible Welt also nicht in der körperlichen aufgeht, sondern eher diese in jener, so subsistirt die intelligible Welt selbst in der höchsten Welt, welche, obgleich sie die niedern Sphären gesetzt hat, doch ausser ihnen beharrt.

und Form nicht sowohl das ursächliche Princip, als vielmehr der innere substantielle Wesensgrund der Dinge sind. Dieser kann aber nur einer sein, entweder Materie, oder Form; daher neigt sich die Lehre bald zu dem einen, bald zu dem andern hin. Ist nun die Anschauung Avicebron's sowohl die, dass Materie und Form als Ursache der Welt ausserhalb und über derselben stehen, als auch die, dass sie zugleich das Substrat alles Seins bilden, so erklärt sich, wie beides nur der Ausdruck dieser zwei das Wesen der Materie und Form im Verhältniss zur Welt bezeichnenden Momente ist, welche beständig durch einander spielen.

Näher betrachtet ergibt sich Folgendes. Indem Avicebron die zwei alles Sein constituirenden Wesensmomente, das *genus* und die Differenz, bestimmt als Materie und Form, so ist das nächstliegende Verhältniss beider das, dass das *genus* durch immer neue Differenzen bestimmt wird, und so die Reihe der *species* bildet, deren jede im Verhältniss zu der vorangehenden im eigentlichen Sinn *species*, im Verhältniss zu der auf sie folgenden *genus* ist. Alle *genera subalterna* sind ja nach Porphyr ebensowohl *genera*, als *species*, bei Avicebron also ebenso Form wie Materie. Sind aber *genus* und Differenz die wesentlichen Momente der *species*, so sind sie zunächst nur innerhalb, nicht ausserhalb der *species*, sie sind ja ihr Wesen selbst. Materie und Form sind also in Allem enthalten, so gewiss Alles unter eine *species* fällt, und die *species* aus *genus* und Differenz geworden ist, in der Art, dass die Materie als das *genus generalissimum* (im fünften Traktat von Avicebron so genannt), durch immer neue Differenzen, welche sie in sich aufnimmt, zu den *genera subalterna* und *species* herabsteigt. Eben darum ist die Materie, als das gemeinsame Wesen, welches in Allem ist und Alles constituirt, etwas Positives, nicht blos ein Negatives; sie ist die Quidität der Wesen, wie auch Duns Scotus trotz der Einwürfe des Thomas gegen diese Auffassung, Avicebron folgend, den quiditativen Begriff der Materie behauptet. Nicht die Form allein ist das Wesen der Dinge, nicht sie ist die Substanz, auf welche als ihr allgemeinstes Wesen *species* und *genera* zurückgehen, sondern die Materie ist die eigentliche Substanz, das reale *quid;* die Form ist nur die ebenso reale Differenz. Die Materie ist eben daher

nicht die reine Potenzialität, die Form, die reine Aktualität; Materie und Form, jede für sich selbst genommen, sind im gleichen Sinn die Potenzialität, als mit einander verbunden, werden beide erst aktuell. Diese Auffassung also, indem sie von unten nach oben durch Ablösung der Differenzen auf das *genus* kommt, von oben nach unten durch immer neue in das *genus* eingehende Differenzen die *species* werden lässt, bleibt dabei stehen, den innern Grund des Seins darzulegen, die Elemente aufzuzeigen, aus welchen Alles verbunden ist. Ist nun auch hier das *genus* allerdings nicht blos in *re*, sondern auch *praeter rem*, sofern ja alles, was Form ist, auf einer Materie ruht und in ihr subsistirt, welche ein anderes selbstständiges Gebiet der Schöpfung ist, wie der aus den Elementen verbundene Körper in dem Körper der Himmelskörper, so ist diess doch nur der Ausdruck derselben Anschauung. Das *genus*, die Materie ist wesentlich nur in den Dingen; jede in sie eingehende Differenz aber, eben weil sie das *genus* numerisch theilt, bringt ein relativ selbstständiges Ganzes zu Stande, eine Sphäre des Seins; so gewiss aber die Reihe der *genera subalterna* nur dadurch zu Stand kommt, dass die aus dem *genus* und den Differenzen schon gewordenen *genera* durch eine neue Differenz weiter bestimmt, ebendadurch auf's Neue besondert werden, so gewiss geht auch die aus *genus* und Differenz schon gewordene höhere *species*, wenn auch nicht quantitativ, sofern sie ja schon zum Fürsichsein gebracht ist, so doch qualitativ in das Niedere ein, bildet also immer die wesentliche Voraussetzung der auf sie folgenden bestimmteren Gestaltungen des Verhältnisses von Form und Materie, und diese zwei Momente stellen sich so dar, dass das *genus* ebenso für sich selbst existirt, und so den äussern Grund für die *species* abgibt, wie es den innern Grund derselben, ihr inneres Wesen mitbildet. Wie also aus diesem Process der Vermittlung des *genus* mit den Differenzen von oben nach unten ebenso die Sphären der Welt in ihrem Werden, oder wenn man lieber will, in ihrem Gewordensein, d. h. in ihrer Existenz begriffen werden, wie das innere Wesen einer jeden daraus erklärt wird, so kommt man von unten nach oben auf das *genus*, nicht als auf ein ausserhalb der Welt liegendes; denn die Materie für sich allein existirt nicht, sondern man gelangt auf die Materie

als den verborgenen immanenten Grund der Wesen, welcher in Verbindung mit den Formen nicht blos das Princip ist, welches das Wesen der Dinge, sondern ebenso auch die verschiedenen Weisen oder Stufen ihrer Existenz erklärt.

Nehmen wir nun die andere Auffassung, wo Materie auf Materie, Form auf Form zurückgeht, so ist die Anschauung folgende. Gegeben ist die Vielheit; das Nächste, um das es sich handelt, ist das Viele auf das Eine zurückzuführen. Das Viele selbst aber ist ein Doppeltes, es ist eine Vielheit von Materien, eine Vielheit von Formen. So hat man einen doppelten Unterschied vor sich, einen quantitativen und qualitativen. Das Nächste also ist, den erstern auf den letztern zurückzuführen. Diess geschieht dadurch, dass man aus den vielen Materien auf eine Materie, aus den vielen Formen auf eine Form kommt. So hat man zwei Einheiten, welche eben in dieser ihrer Zweiheit zunächst nur Princip des Unterschieds sind, der Unterschied in seiner höchsten Spitze. Nun gilt es erst, von der gegebenen Zweiheit, von dem Unterschied, welcher in seiner Reinheit erreicht ist, auf die Einheit zu kommen, d. h. die wesentliche Einheit von Materie und Form nachzuweisen, um durch dieselbe für die empirische Vielheit ein einheitliches Princip zu gewinnen. Materie und Form vereinen sich also zur höchsten Welt über der intelligibeln und körperlichen, zur ersten Stufe des Seins, und der Begriff des Endlichen ist es, in welchem die beiden Momente ihre höhere Einheit finden. Als endlich ist das Sein ein gegensätzliches und getheiltes, aber der Gegensatz ist nicht ein sich ausschliessender, sondern ein sich ergänzender. Materie und Form in ihrer Allgemeinheit über der Welt sind die unzertrennlich mit einander verbundenen integrirenden Momente des Wesens des Endlichen. Sind sie aber dieses, so müssen alle besondern Gestaltungen der Welt in sie als ihren Grund zurückgehen, und aus ihnen begriffen werden. So wird nun die Vielheit der Formen und Materien begriffen aus dem Wesen des endlichen Seins in seiner höchsten Spitze in der Weise, dass Form und Materie, wie sie noch über der Welt stehen, potentiell sich in sich selbst besondern zur Vielheit, so dass ebenso die Materie in ihrer Verbindung mit der Form diese zur Vielheit zwingt, wie umgekehrt die Form als

mit der Materie verbunden auch diese in die Vielheit bringt, die Vielheit und Besonderung im einen also der im andern entspricht. So ist alle Vielheit selbst ein Moment des Wesens der Materie und Form, nur dass sie in der Einheit aufgehoben ist, und weil diess ist, ist aller in der Welt sich findende Unterschied umgekehrt nur das realisirte Wesen der Materie und Form. So ist die Welt mit ihrem in sich unterschiedenen Sein in der Einheit begriffen und selbst nur die gewordene reale Entfaltung des Wesens des endlichen Seins. Sie ist eins im Begriff des endlichen Seins, und diese ihre Einheit ist eine Realität ausser und über ihr. Als ausser und über ihr ist diese Einheit, diese höchste Welt, der reale Grund alles Seins, die Welt umschliessend, in sich begreifend, tragend; der aus der Einheit herausgetretene Unterschied hat den Grund seiner Subsistenz doch nur in der Einheit als solcher, ruht auf ihr und geht beständig auf sie zurück, wie umgekehrt die höchste Welt beständig auf die niedere sich bewegt und das Leben ihr zufliessen lässt. Und was ist so die Materie anders, als der Grund des substantiellen ruhenden Seins, der Vielheit der Substanzen, welche sie aus sich entlässt in vermittelter Weise, so dass immer eine in der andern bleibt, ob sie auch von ihr getrennt ist, und welche daher in fortwährender vermittelter Continuität zum Grund stehen, welcher sie trägt, und als aus ihm geflossen nie von ihm sich entfernen können, sondern zuletzt doch nur in ihm ihre Subsistenz haben? Was die Form anders, als der Grund des auf diesen Substanzen sich erhebenden Lebens, der wie der substantielle Grund den Unterschied in stiller Weise ebenso aus sich entlässt wie in sich zurücknimmt, so in beständiger Bewegung die Fülle seiner Kräfte der Welt zuströmen lässt, welche ihrerseits dieser Bewegung antwortet durch das Rückströmen der erhaltenen Lebenskräfte zum Grund, weil diese nie ihre Continuität zu dem Grund verlieren können, sondern immer als aus der Einheit geflossen die Einheit suchen und verlangen? Diese Auffassung beruht wesentlich auf dem Begriff eines über der Welt befindlichen, dieselbe durch sein Wesen selbst setzenden und beständig erhaltenden Princips. Allein die eben construirte höchste Welt kann Avicebron nicht behaupten, und es beginnt so am Ende des vierten

Traktats eine Entwickelung, die sich durch den fünften Traktat hindurchzieht, und zwar mit einer Dialektik, die, was die Consequenz des Begriffs betrifft, ihresgleichen sucht. Materie und Form sind ja nicht blos das letzte einheitliche Princip über der Welt, so dass die Welt nur der aus ihnen herausgetretene Unterschied wäre, sie sind ja ebenso in Allem das eine gemeinsame Wesen. Sind sie also, wie sie über Allem sind, an sich der eine Grund alles Seins, so ist diess, dass sie in Allem der eine Grund sind, nichts als die Wirklichkeit ihres an sich seienden Wesens. Alle Materien sind nur eine Materie, alle Formen nur eine Form; diess ist durch Resolution gewonnen; aber ebenso ist die eine Materie alle Materien, die eine Form alle Formen, und diess werden beide dadurch, dass sie mit einander sich durchdringen. Dieser Begriff ist ganz klar darin gegeben, dass Avicebron die Materie als die Ausdehnung fasst, den an sich seienden Raum, welchen die Form durchmisst. Indem letztere einen Theil der Materie nach dem andern durchdringt, entstehen die verschiedenen Stufen des Seins, und dieses Werden ist durchaus nicht eine Emanation des Unterschieds aus der Einheit, sondern das Werden der Materie und Form selbst; von einer Entfernung der einen oder andern von ihrem Ursprung kann gar nicht die Rede sein; denn sie selbst sind ja der Ursprung alles Seins und dieser Urquell bleibt nun nicht mehr über der Welt, er kommt selbst in Bewegung, er wird, was er an sich ist. Diese Stufen sind also nichts Anderes, als die gewordene allgemeine Materie und Form, und eben daher in demselben Moment, wo sie alle nur eine Form und Materie sind, zugleich der gewordene Unterschied; beides ist ganz unzertrennbar; der Unterschied selbst ist nur die gewordene Einheit, deutlicher die gewordenen d. h. mit einander in Verbindung gesetzten zwei Einheiten. Und diess, dass Materie und Form als diese zwei Einheiten sich mit einander vermitteln, einen realen Process des Werdens mit einander eingehen, hat seinen Grund darin, dass beide nicht die absolute Einheit, sondern Einheiten sind, welche an sich den Unterschied an sich haben. Sowohl Materie als Form für sich selbst genommen ist sowohl das Eine, als das Viele. Dieser Unterschied, welchen jede in sich hat, kann aber nur der Ausdruck ihrer wesentlichen

Beziehung auf einander sein. So gewiss jede potentiell den Unterschied in sich hat, so gewiss hat jede in ihrem Wesen positiv die Beziehung auf die andere. Es ist klar, wie Avicebron in diesem Begriff, die höchste Welt als ein reales Gebiet des Seins über der eigentlichen Welt aufgibt. Materie und Form, jede für sich selbst genommen, vereinen sich ja nicht in dieser zur Einheit, sind in ihr noch nicht mit einander verbunden, sondern diess sind sie erst in der geistigen und körperlichen Welt. Denn so gewiss die Form die Materie nicht mit einemmal durchdringen kann, so gewiss ist die Durchdringung beider nicht möglich im Element des Allgemeinen, ihre Einheit ist also keine reale aktuelle ausser der Welt [1], sondern ist nur im Element des Besondern; sobald sie sich verbinden, werden sie besondert in die Stufen der Intelligenz, Seele, Natur. Sind sie aber auch in der höchsten Welt nicht real mit einander verbunden, so muss doch, so gewiss sie in dieser Allgemeinheit in ihrem reinsten Wesen gegeben sind, in ihrem Wesen selbst der Grund ihrer Verbindung in der Welt liegen, d. h. sie müssen an sich eins sein, als die Momente des Wesens des Endlichen als solchen. So ist denn die Welt nichts anderes als die realisirte an sich seiende Einheit von Materie und Form. Aber diesen Begriff kann Avicebron, so nahe er auch demselben kommt, nicht vollziehen. Die Stufen des Seins sind wohl die gewordene eine Materie und eine Form, aber sie sind nicht die gewordene an sich seiende Einheit von Materie und Form. Er führt wohl den Unterschied der Materien und Formen auf eine Materie und Form zurück; allein er lässt über der Welt diesen Unterschied nicht wahrhaft mit der Einheit sich vermitteln, d. h. kommt nicht dazu, Materie und Form als unter sich eins zu nehmen im Begriff des Endlichen. Dieser Begriff tritt in seiner selbstständigen Bedeutung nicht hervor, wenn gleich ihn Avicebron namhaft macht. Materie und Form sind nicht in ihrer Beziehung auf einander das Endliche, sondern jede für sich selbst genommen ist endlich: sie sind also eben in der höchsten Welt auch nicht einmal begrifflich für einander, sondern ausser einander. Diess führt Avicebron am Begriff der Form

---

1) Forma opinata extra materiam, sed conjuncta materiae in potentia.

aus. Die eine Materie als die allgemeine über der Welt ist gewonnen; die Schwierigkeit ist nur die, wie die eine Form viele wird. Diess hat seinen Grund zunächst an der Materie: aber diese ist (cf. p. 135, n. 1.) doch nur die occasionelle Ursache; der innere Grund liegt in der Form selbst, sofern sie Zahleinheit ist, noch ganz abgesehen von der Materie. Dieses, dass sie Zahleinheit ist, ist die Endlichkeit der Form; endlich ist sie nun aber nicht als begrenzt dnrch die Materie, sondern als unterschieden von der ersten Einheit, und unterschieden ist sie von dieser, sofern sie aus ihr heraustritt. Dieses Heraustreten ist eine Entfernung vom Urquell. Konnte von einer solchen bisher, wo Materie und Form im Verhältniss zu einander betrachtet werden, nur im uneigentlichen Sinn die Rede sein, weil sie in der That nur die successive Durchdringung beider war, so wird nun, weil die Form wirklich auf ihren Grund, den Willen d. h. in das Unendliche zurückgeführt wird, dieselbe im eigentlichen Sinn Emanation. Diese also ist der Grund der Endlichkeit der Form, sie ist das Erste. Das Zweite erst ist, dass die Form, welche an sich schon endlich ist, wirklich verendlicht wird durch die Materie. Ist aber die Form an sich im Willen, wird eben damit das Endliche als solches aus dem Unendlichen begriffen, so ist, sofern diess nur auf einer Seite geschieht, nnd nicht Form wie Materie in dieser ihrer Zweiheit mit einander in ihrem Grund erfasst werden, die Materie ausser dem Willen. Somit sind Materie und Form in keiner wesentlichen Beziehung zu einander; sie sind schlechthin ausser einander. Dass also die Form endlich ist, hat seinen Grund nicht in einem an sich seienden Verhältniss der Einheit beider, und dass sie wirklich in die Materie eingeht, ist nicht die Wirklichkeit dieser an sich seienden Verbindung, sondern hat seinen Grund darin, dass die Form aus dem Willen emanirt, und diess ist ganz unabhängig von der Materie. Materie und Form vereinen sich also nicht über der Welt im Begriff des Endlichen, als ihrer höhern Einheit, sondern fallen ausser einander. Eben daher kann diese höchste Welt auch als potentielle Einheit von Materie und Form sich nicht halten, sie fällt selbst aus einander. Dass also Form und Materie in der Welt in Verbindung mit einander gesetzt sind, dass sie in diesem Sinn eine Einheit

bilden, ist nicht erklärt, eben daher als geworden nicht aus dem Wesen beider, welches nur im Unterschied bleibt, begriffen; sie ist somit schlechthin. Indem also Avicebron Materie und Form auch nicht einmal im Begriffe sich mit einander vereinen, und die Bewegung des einen auf das andere beginnen lässt, sondern sobald der Unterschied beider erreicht ist, sogleich die Bewegung von oben nach unten nimmt, d. h. das Werden beider in der Welt in Betracht zieht, so kann aus diesem wohl erklärt werden, dass Alles, was ist, sowohl Materie als Form ist; aber warum diese so mit einander zusammengehen, ist nicht klar. Weil also die höchste Welt als der Begriff der wesentlichen Beziehung beider aufeinander nicht fixirt wird, fällt das, was eins war, in zwei Momente auseinander, welche sich verhalten wie Sein und Werden. Das eine Werden der Materie und Form, ihre Bewegung aufeinander, wodurch die Welt in ihren Sphären zu Stande kommt, geht in der Welt selbst auseinander in die schlechthin seiende Verbindung von Materie und Form, und in das Werden beider zur Totalität der Wesen. Wie also beide über der Welt nur als getrennte die Principien der Einheit alles Seins sind, so sind sie dasselbe in der Welt als verbundene; beides aber ist neben einander, nicht das Eine aus dem Andern. Als geworden ist Alles nur eine Materie und eine Form, wie die eine Form und Materie als werdend Alles ist. Unterschied und Einheit der Wesen sind ganz ein und dasselbe, beides ist unmittelbar eins; denn der Unterschied ist selbst nur die gewordene Einheit. Aber diese Einheit ist ja selbst nur die gewordene Einheit der zwei Einheiten von Materie und Form; diese wird nicht, sondern ist. Sind also Materie und Form der gemeinsame Wesensgrund nur als verbundene, und ist dieses Verbundensein in der Welt ein unerklärliches, schlechthin gegebenes, so ist nun eben diess, dass Alles nur die eine Materie und Form ist, nicht das Resultat eines Processes der Selbstvermittlung der Momente des Begriffs des Endlichen, d. h. Materie und Form sind nicht das Princip des Werdens, sondern des Seins. So sind sie als ruhende in Allem der eine Grund. Sobald man aber auf diesen Begriff zurücksinkt, so fragt es sich, wie auf der Einheit der Unterschied sich erhebt, und dass Avicebron nach allem Bisherigen noch einmal

diese Frage aufwirft [1]), zeigt auf's Deutlichste, wie er den Begriff, wornach Materie und Form in ihrer Bewegung auf einander die Totalität der Wesen nicht aus sich werden lassen, sondern selbst werden, aufgegeben hat, so dass nicht mehr alle Materien und Formen eine Materie und Form, sondern die vielen Formen in der einen Form sind. Was also eben noch unmittelbar ineinander war, dass Alles ebenso eins als unterschieden, als eins unterschieden, als unterschieden eins war, fällt wieder auseinander. Eins ist Alles in Materie und Form als dem immanenten allgemeinen Wesen als allgemeinem; der Unterschied kann also aus diesem, als unmittelbar gegebenen und seienden, nicht mehr erklärt werden; er hat ein eigenes Princip, und diess ist die allgemeine Intelligenz. Sie ist ja die erste Verbindung von Materie und Form; in ihr ist die Form noch die Einheit; als solche hat sie alle andere Formen, den Unterschied in sich; sie sammelt dieselben in sich *(collectio)*, und lässt sie aus sich fliessen. So stellt sich also neben die *materia prima universalis sustinens formam totius absolute* die Intelligenz *quae est prima omnium formarum*, und dass alle Formen aus ihr fliessen, zeigt das *esse omnium formarum subsistentium in intelligentia.* Auf der einen allgemeinen Form also, welche Alles durchdringt, erheben sich als ihrer Basis die Unterschiede der Formen, und diese Unterschiede stammen nicht aus der allgemeinen Form, sondern aus der Intelligenz, welche alle Formen eben als unterschiedene in sich hat. So ist die Intelligenz, indem sie das Princip des Unterschieds ist, das Princip des Werdens *(fluxus formarum)*, und die allgemeine Form als das Princip der Einheit in Allem, das Princip des Seins als ruhenden, und dieses beides ist neben einander. Aber die Intelligenz hat ja alle Formen in sich selbst unter der Einheit befasst, sie bilden ihren Wesensinhalt; somit ist sie selbst, indem sie dieselben aus ihrem Wesen fliessen lässt, das Princip der Einheit aller Formen; denn sofern alle aus ihrem Wesen stammen, sind alle mit ihr eins. Sie lässt also alle Formen aus sich werden, dieses Werden ist ein Emaniren; aus diesem, als Entfernung der Formen von ihrem Ursprung, welcher die Intel-

1) *Sed quae est causa diversitatis, quae cecidit in forma?*

ligenz ist, erklärt sich die Abschwächung der Formen, ihr Unterschied untereinander und von der Intelligenz. Indem so die Inelligenz als Princip der Emanation, d. h. des Werdens dasselhe leistet, was die allgemeine Form leisten sollte, nämlich Princip der Einheit aller Formen als gewordener zu sein, fällt nun das Princip des Seins und Werdens ganz auseinander; beide schliessen sich aus. Sind also Materie und Form zuerst in ihrem Werden selbst genommen, und haben so die Stufen des Seins gebildet, so kann die Intelligenz als die erste Stufe des gewordenen Seins neben diesem substantiellen Werden nur ein accidentielles Werden vermitteln, d. h. den niedern, schon gewordenen Stufen den Reichthum ihres Lebens, die Fülle der Formen, welche sie in sich hat, zufliessen lassen, und so auf der Körperwelt als gegebener die Formen des Lebens und Geistes erzeugen. Aber dieses substantielle Werden kann ja nicht erklärt werden aus dem Wesen der Materie und Form, weil es ihre wesentliche Beziehung aufeinander voraussetzt, und diese nicht nachgewiesen wird. Was sie also über der Welt sind, sind sie unmittelbar auch in der Welt; somit ist es die Intelligenz, diess ist das zweite Moment, welche auf dem allgemeinen Grund den Unterschied entstehen lässt, indem sie die Formen aus sich fliessen lässt, welche selbst nun die verschiedenen Sphären der Welt erst bilden. Und endlich ist es die Intelligenz, welche Alles aus sich werden lässt; an die Stelle des Werdens als der Selbstvermittlung der Materie und Form tritt die Emanation. Mit dieser ist die wesentliche innere Einheit alles Seins in Materie und Form als allgemeiner aufgegeben; die durch die Emanation gesetzte, gewordene Einheit ist eine andere als die an sich seiende, so gewiss die Intelligenz ein Anderes ist als die allgemeine Materie und Form. Dieser Widerspruch wird sich im fünften Traktat noch deutlicher ergeben, wo sich zeigt, dass die Intelligenz als das Princip der Einheit alles Seins sich nicht behaupten kann: Avicebron wird auf's Neue auf den reinen Begriff des Werdens getrieben, um am Ende noch einmal mit dem Begriff der Emanation zu schliessen.

(Fortsetzung folgt.)

IV.

Ueber Euodia, Euodius und Anaclet.

Von

Dr. G. Volkmar.

Wenn es Phil. IV, 1—3. heisst: „Also meine geliebten und ersehnten Brüder, meine Freude und mein Kranz bestehet so in dem Herrn, ihr Geliebten: die Euodia [die Rechtwegige] ermahne ich und die Syntyche [die Schicksals-Genossin] ermahne ich, einig zu sein in dem Herrn. Ja ich bitte auch dich, edler Syzygos [College], nimm dich ihrer an, die mit mir um des Evangeliums willen gelitten haben sammt Clemens sowohl als meinen übrigen Mitarbeitern [συνεργῶν], deren Namen im Buche des Lebens stehen," so vereinigt sich schon in diesem Zusammenhang Alles zu der Deutung, dass unter der „Rechtwegigen" und der „Schicksals-Genossin" nicht zwei weibliche Individuen, sondern Parteien zu verstehen sind, die beiden Parteien, in welche eben die vorher so inbrünstig angerufenen Brüder zerfallen waren und die nun hier auf's dringendste ermahnt werden, doch einträchtig zu sein, sich zu versöhnen und zu vermitteln, eingedenk der gemeinsamen Freude in dem Herrn, wie des gemeinsamen Leidens um das Evangelium, welches sie ja Alle mit dem Apostel selbst, wie mit dessen Mitarbeitern zu theilen haben, deren Namen als Märtyrer schon im Buche des Lebens stehen. Diese gewiss bei jeder nähern Untersuchung der Traditionen über Clemens (Theol. Jahrb. 1856. S. 310 f.) sich aufdrängende Erklärung der gewöhnlich mehr übergangenen als erklärten neutestamentlichen Stelle mit der nähern Bestimmung, dass die „auf dem rechten Religionswege sich befindende," darauf sich dünkende Partei die judenchristliche sei, die „Mitschwester" auch im Leiden die heidenchristliche, zu deren Versöhnung denn auch das zweite Apostelhaupt neben dem Heidenapostel, der ἀπόστολος σύζυγος, Petrus, im Geist aufgerufen wird, findet auch ausserhalb dieses

Zusammenhangs eine merkwürdige Bestätigung. Die *Constitutiones Apostolorum (per Clementem scriptae)* geben VII, 46. eine durchgreifende Parallele dazu. Die Apostel erzählen hier, welche alle von dem Apostel-Collegium zu Vorständen in den Gemeinden eingesetzt worden seien: „Ueber die von uns eingesetzten Bischöfe, noch bei unserem Leben, melden wir Euch Folgendes: zu Jerusalem Jacobus, der Bruder des Herrn, nach dessen Tode Symeon Klopha, dann Judas Jacobi; zu Cäsarea erst der frühere Zöllner Zacchäus, dann Cornelius, drittens Theophilus. *Ἀντιοχείας δὲ Εὐόδιος μὲν ὑπ᾽ ἐμοῦ, Πέτρου, Ἰγνάτιος δὲ ὑπὸ Παύλου.* Hier haben wir das *masculinum* zu dem *femininum* jener *apostolica constitutio* in der Form eines Schreibens des Paulus an den Occident oder dessen Erstlingsgemeinde im Occident, nach Philippi. Und zwar ist der „Rechtwegige" hier auf das offenbarste der Ausdruck für die petrinische Seite, welche in Antiochien neben der paulinischen auch von vornan bestanden haben soll. Zum Vertreter der letztern wird der grosse Märtyrername Antiochiens aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts erlesen, der durch die ihm beigelegte Briefsammlung von entschieden paulinischem Charakter, sogar mit lautem Preise des grossen Heidenapostels (Ephes. Kap. 12) einmal als Pauliner gegeben war. Prosopopoëtisch gibt das also für die Zeit, welche schon Bischöfe von apostolischer Autorität hatte, diesen Ausdruck: Ignatius war von Paulus zum Bischof dieser Gemeinde eingesetzt. Aber der Paulinismus darf für gut altkatholische Anschauungen nie allein gelten; recht geht es nur her, wo es heisst: Petrus und Paulus. Also muss auch das petrinische Element in Antiochien vertreten sein, und da es dazu in der Urzeit dieser ersten Gemeinde des Paulus an namhaften Namen fehlte, so wird der symbolische, ja auch so treffende Namen *Εὐόδιος* gewählt, wahrscheinlich unmittelbar nach Massgabe der *apostolica epist.* an desselben Paulus erste Gemeinde im Abendlande. Hier war er ja mit dem andern Apostelhaupt schon zu einer Syzygie zusammengefasst, hier suchten diese *σύζυγοι ἀπόστολοι* gemeinsam die beiden Seiten der Christenheit zu einer rechten Einheit und Gemeinsamkeit zu erheben, hier war schon ganz wie in den *Constitt. Apost.* überhaupt das eine der beiden Apostelhäupter redend eingeführt. —

Vortrefflich war so das Postulat der altkatholischen Bischofszeit zur Erfüllung gebracht: der, „dessen Name im Buch des Lebens stand“ zu Antiochia, „einer der Mitarbeiter des Paulus,“ Ignatius, ist von ihm eingesetzt; von dem σύζυγος γνήσιος· also nun ein ohne Frage entschiedener Εὐόδιος. Nur war dabei nicht bedacht, dass wohl zwei Parteien neben einander bestehen können, wie ja die rechtwegige des Petrus mit der (paulinischen) Leidensgenossin von Anfang an zusammen bestanden hat, aber auch deren Vertreter zu Häuptern, zu Bischöfen erhoben, zwei Bischöfe neben einander? Das geht ja nicht, dachte und sagte Eusebius K.-G. 3, 22 sofort; der Eine ist „von den Aposteln“ überhaupt eingesetzt gewesen, und der Andere ist ihm dann zuerst nachgefolgt; und ist nicht Ignatius erst im zweiten Jahrhundert gestorben? Er muss also der Zweite sein, wie sein σύζυγος zu Jerusalem, Simon Klopha, und der Petriner, der so merkwürdig gut genannte Εὐόδιος wird, ist der Erste, führt Eusebius aus. — Doch nein, Ignatius ist ein zu hoher, zu verdienter Märtyrer, als dass ihm in Antiochien nicht unbedingt der erste Platz gebührte: so denkt Jeder, der gar das Martyrium des S. Ignatius besonders zu feiern hat, so auch Chrysostomus in seiner Homilia in S. Ignat. Martyr. (Opp. T. II. p. 597), und wer von den Aposteln hat denn zum Bischof einzusetzen, wenn Einer von ihnen einzutreten hat? Ohne Frage das Haupt, Petrus, denkt und predigt Chrysostomus alsbald Kap. 4. — Doch ist das nur ein Vergessen der Thatsache, dass aus der Briefsammlung dieses Märtyrers ein entschiedener Pauliner spricht, findet Theodoret bei gelegentlicher Erwägung der Urzeit seines Antiochiens (Dial. I. p. 49. T. IV.). Allerdings ist Petrus nicht ganz zu entbehren. Aber warum sollte der nicht wirklich erster Bischof des uns Allen so theuern und doch wiederum so verdächtigten Antiochiens gewesen sein? Er war ja wirklich in Antiochien (Gal. 2); so fügt es sich denn auch trefflich, was schon Eusebius so richtig zu bedenken gegeben hat: Ignatius kann erst zweiter sein, und ist es. — Freilich ist durch diese Dialektik der Väterzeit endlich der Euodios ganz abhanden gekommen. Aber wir sehen nur, es ist die ganz richtige Dialektik der Sache selbst. Der Euodios war ja, wie die Euodia den Petrinismus als Partei der Christen-

heit abbildete, nur gleicherweise oder dasselbe, das hier männlich erneute Bild des Petrinismus, das wegfällt, sobald Petrus selbst an die Stelle tritt, und endlich wegfallen muss, da ein blosses Bild gegenüber einer wirklichen Person, wie hier der ruhmreiche Ignatius war, sich wohl bilden, aber unmöglich halten kann. Viel treffender war in dem Original für die erste Ausstattung Antiochiens mit Vertretern der beiden Seiten der Christenheit und Apostolicität in der *Constitutio Pauli ad Philippenses* der einen Personifikation, der Euodia, gegenüber, eine zweite Person gleicherweise gebildet, auch so treffend einfach, die Syntyche. Das kann sich halten und lässt auch um so weniger den verständigen Leser über den eigentlichen Sinn im Zweifel, der nur dazu antreiben kann, so Sinnvolles weiter durchzuführen, wenn auch das eine den Ursprung selbst um so klarer beleuchtende Folge hat. — So, glaube ich, löst sich jede, früher nur immer vertuschte Schwierigkeit der Exegese an dieser Stelle, so lange man die Augen über den wahren Sinn zuzudrücken sich bemühte, den die alte Welt ebenso sinnig aufgefasst als harmlos angewendet hat [1]), so löst sich zugleich die sonst allzuschreiende Verwirrung über die Urzeit der ersten Gemeinde des Heidenapostels, oder doch ersten im Orient; denn die erste im Occident bleibt für ihn das Philippi, welches desshalb schon der Brief so erhoben hat, wo es galt, besonders an diess Abendland, die römische Gemeinde vor Allem zur Einigung mahnend sich zu richten.

An die Bischofsreihe von Jerusalem in ihren innern Seltsamkeiten hatte ich schon (a. a. O. S. 347 f.) zu erinnern, hier nur zuzufügen, dass auch dabei sich eine Dialektik geltend gemacht hat. Da Jacobus, der Bruder des Herrn, als Erster geschichtlich feststand, und der andere so nah Verwandte, der Vetter des Herrn, Simon Klopha Zweiter werden musste, so ist zwar Hegesippus oder seine Kundschaft nicht zweifelhaft gewesen, den Dritten in Erneuerung des Ersten, in einem Justus

1) Man hat sogar noch später das Bewusstsein behalten, *Euodium Antiochenum et Euodiam Pauli unum hominem esse*, wie Cotelier Patr. App. I. p. 386 sagt und nachweist. (Richtiger werden wir nur sagen *una est persona.*) Manche lasen sogar Phil. IV, 2. Εὐόδιον.

[Jacobus] zu finden; aber dabei war ja der weit näher stehende Verwandte dieses Jacobus, der Judas Jacobi ganz vergessen, von dem ja auch ein Brief herrührt. Der ist aber in der Kirche erst so spät bekannt geworden, dass dieser Vetter des Jacobus recht wohl erst der Dritte gewesen sein kann und wird. So führen die *Constitutt. Apost.* gewiss bedächtiger, aber gleich ideell die Sache aus. — Auch die Versuche, die bekannten grossen Differenzen in den römischen Successions-Fictionen zu lösen, hatten wir dort (S. 338 f.) etwas weiter zu führen. Wir sahen, dass wirklich Flavius Clemens, der Märtyrer und Presbyter von Haus aus eine Art katholische Bedeutung gehabt hat, und dass er vorzugsweise dazu geeignet war, von dem spätern Bischofspostulat aus als Urahn der römischen Bischöfe zu gelten. Die Clementinen führen [parteiisch freilich, aber] nur aus, was schon in der Anschauung des Hermas-Hirten lag; aber auch hier hatte nun der Nachfolgende, diesesmal Irenäus, Manches entschieden zu verbessern. Clemens war doch allzu lang nach der Apostel Hingang Märtyrer geworden, so konnte er unmöglich der Erste auch zeitlich bleiben. Es mussten zwei ruhmreiche Namen vorhergehen. Einen angesehenen (Presbyter) Linus hatte die Geschichte schon dem ersten Bildner einer *Constitutio Pauli ad Timotheum* (2 Tim. 5, 21) gegeben, und einen ἀνέγκλητος (Anacletus), einen Unbeschuldigbaren, sagte ich, hat es für Irenäus gewiss in der Urzeit Roms auch gegeben. Aber die Sache liegt noch näher. Bekannt ist, wie so besonders zu Haus Irenäus in diesen paulinisch-apostolischen Constitutionen, den Pastoral- oder Clerical-Instructionen *ad Timotheum* und *Titum* ist. Wie nun die erste *ad Tim.* den Λῖνος als Ersten darbot, so die zweite *ad Tit.* gleich bei dem ersten Wort über einen Episcopos (I, 7.) einen Ἀνέγκλητος (δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι). Das wurde hier so zutreffend wahr. Ja der konnte, der musste ein solcher Ἀνέγκλητος sein. Und der Uebergang von Appellativen bei Amts-Namen oder Prädicaten in *propria* ist ja ohnehin bekannt genug. Anregen wenigstens möchte diese Miscelle zu weitern Studien und weiterem Muth auf diesem sonst wohl kaum zu bemeisternden Gebiete kirchlicher Fictionen und Traditionen.

I.

Conradus Vorstius.

Vermittlung der reformirten Centraldogmen mit den socinianischen Einwendungen.

Von

Dr. Alex. Schweizer.

Zweiter Artikel.

Das Eigenthümliche der Vorstianischen Lehrweise.

1. Ausgangspunkt, die Satisfaktionsleistung Christi.

Eine nähere Untersuchung über die Art und Weise, wie denn eigentlich der sündhafte Mensch durch Christus gerettet werde, ist das Erste gewesen, was unsern Vorstius auf Ansichten geführt hat, mit denen die orthodoxen Theologen nicht einverstanden waren; und niemals hat er geleugnet, dass die Schriften des Faustus Socinus ihn zu diesen nähern Untersuchungen veranlasst haben, dass die socinischen Einwendungen wider die in den Schulen herrschende Lehrweise soweit Berücksichtigung verdienen, als sie theils mit der hl. Schrift übereinstimmen, theils die einfache praktische Frömmigkeit wider eine allzukühne Scholastik zu schützen vermögen.

Socinus verwirft den Satz, dass Gott vermöge seiner ihm wesentlichen Gerechtigkeit schlechthin keine Sünde ohne volle Bestrafung lassen, oder ohne, wenn auch stellvertretende, doch volle und der verdienten Strafe äquivalente Genugthuung vergeben könne. Wie ein Mensch Beleidigungen ohne Weiteres vergeben, Schulden nachlassen kann, so sei Gott noch viel weniger im Vergeben der Sünde durch irgend etwas beschränkt. Nicht eines

inneren Vermittlungsprocesses in Gott bedarf es, um seine Gnade neben seiner Gerechtigkeit zu ermöglichen, wie die Dreieinigkeitslehre ihn begründen sollte, sondern nur des Besserungskampfes im Menschen, dem, sobald er der Sünde entsagt, Gott auch alle Schuld erlassen will. Dieses zu offenbaren und diese Besserung zu fördern, ist Christi Mission. Wozu denn eine von ihm dem Vater zu leistende Genugthuung, da dieselbe ja gerade unvereinbar wäre mit Erlass und Sündenvergebung? Schenken lässt sich ja nur, was weder durch den Schuldner, noch durch einen Bürgen abbezahlt wird. Ueberdiess sei die Sünde und Strafe nicht wie eine Geldschuld, welche von einer Person auf eine andere übergehen kann, sie sei vielmehr persönlich und hafte an der Person. Was Christus geleistet habe, sei auch keineswegs eine solche Satisfaktion oder Bürgenzahlung; denn die Strafe, welche der Sünde gebührt, sei der ewige Tod, den aber habe Christus nicht erlitten. Demgemäss könne auch die Rechtfertigung nicht im Glauben an ein genugthuendes Verdienst oder in Zurechnung der Gerechtigkeit Christi bestehen, sonst wäre für uns keine Heiligung mehr nöthig; vielmehr sei Busse, Sinnesänderung und Gehorsam das rechtfertigende; der Glaube sei wesentlich Gehorsam [1]).

Diese Lehre fand Vorstius scharfsinnig entwickelt in Socins Schriften, und konnte ihr nicht allen Grund absprechen; er wollte, was daran biblisch begründet sei, zur Berichtigung der üblichen orthodoxen Lehrweise verwenden, zumal auch kirchliche Theologen, ein Melanchthon, Osiander und mancher Andere Correcturen gesucht hatten wider die so leicht aus der herrschenden Rechtfertigungslehre folgende Verkürzung der Heiligung.

Wir können zum voraus feststellen, dass nicht etwa der Antitrinitarismus, sondern nur die erwähnte Seite des socinischen Lehrbegriffs unserm Vorstius beachtenswerth erschienen ist, somit nur diejenigen socinischen Ansichten, welche den vielfachen Reaktionen innerhalb der Kirche selbst wider die scholastische Imputationsrechtfertigung verwandt sind, namentlich auch der arminianischen Temperirung des orthodoxen Lehrsystems.

---

1) Vgl. Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung. Tüb. 1838. 2te Periode, Abschn. I.

Während Arminius zunächst an der orthodox calvinischen Prädestinationslehre Anstoss nahm, und erst in Folge hievon Veranlassung fand, auch die Satisfaktionslehre zu mildern, daher denn Grotius im Interesse, die Partei doch von den Socinianern als verschieden aufzuzeigen, 1617 seine *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* herausgab: hat Vorstius zunächst an der orthodox scholastischen Satisfaktionslehre Anstoss genommen, und ist erst in Folge hievon auch zur Berichtigung der Prädestinationslehre geführt worden. Das leitende Interesse war aber beiderseits dasselbe, den Werth der menschlichen Persönlichkeit und des praktisch frommen sittlichen Lebens wider eine Gefahr zu schützen, die aus den orthodoxen Schulen zu erwachsen schien.

Christi Erlösungswerk ist das Erste, worüber Vorstius mit orthodoxen Theologen in ein Zerwürfniss gerathen ist, und zwar schon 1598, somit ganz aus eigenem Antrieb, da die arminianischen Wirren in Holland damals auf Privatdiskussion beschränkt, für Auswärtige noch nicht vorhanden waren. Vorstius, seit 1596 in Steinfurt, schickte seine im theologischen Amte veröffentlichten Thesen den befreundeten Theologen nach Heidelberg, wo er wenige Jahre vorher doktorirt hatte. Was die Heidelberger an seiner Lehre auszustellen hatten, sagt uns ein Schreiben von David Pareus an ihn vom 27. Juni 1598: [1])

„Die Freunde in Heidelberg sind betrübt durch deine abweichende Ansicht über Fragen und Punkte, die viel erheblicher sind, als du es ihnen darstellst; sie können leider das Gerücht von deinem Socinianismus nicht für ganz eitel halten. Deine drei an Tossanus gesandten Thesen sehen socinianischen Sätzen sehr ähnlich. Du leugnest ja wie Socinus die wesenhafte Gerechtigkeit Gottes, kraft welcher er dem Guten wohl —, dem Bösen übel will, und zählst sie zu dem bloss arbiträren. Du beeinträchtigst die reelle und wirkliche Erlösung Christi, durch welche er die uns gebührende Strafe Gott bezahlt hat, indem du meinst, er habe nicht alle uns gebührende Strafe, nicht den ewigen Tod erlitten. Ja nicht einmal die Rechtfertigung

1) Epp. Theol. Rem. ed. 2. N. 27.

durch den Glauben willst du einfach gelten lassen, denn der Glaube ist dir nicht die Zuversicht, dass Christus für uns den ewigen Tod und alle Strafen der Verdammten erlitten habe, sondern unter dem Glauben verstehst du, wie Socin, den Christo vertrauenden Gehorsam, *fides justificans* sei *fiducia sive obedientia Christo sive per Christum deo debita;* die Bekehrung ist dir die vorhergehende Ursache der Sündenvergebung statt umgekehrt. Alles dieses führt zur Leugnung der unendlichen Schuld des Menschen und der Nothwendigkeit unermesslicher Satisfaktion, ja aller Satisfaktion, darum dann weiter zur Leugnung auch der unendlichen Natur und Macht der genugthuenden Person Christi, so dass er nur noch durch sein Vorbild der Erlöser bliebe. Die Lehre Socins und die der Kirche bilden einen unausgleichbaren Gegensatz, den du dir recht klar machen musst. Socin lehrt, Gott als Herr habe nach seiner höchsten Güte einst beschlossen, allen Reuigen und in Heiligung lebenden das ewige Leben zu schenken, durch Christum dieses bekannt zu machen, und durch dessen Vorbild es zu erleichtern. An Christus glauben, heisse auf sein Geheiss sich bekehren und gute Werke thun, was auch gänzlich in des Menschen freiem Vermögen stehe. Socins Gott macht sich wenig aus der Sünde, die ohne schreckliche Hässlichkeit und Schuld ist; sein Christus ist ohne die göttliche Natur und ohne das Erlösungswerk; die menschliche Natur ist ohne viel Schlechtigkeit. Allem liegt zum Grunde eine Verringerung der göttlichen Gnade und eine Erhebung der menschlichen Kräfte, Leugnung der imputirten Gerechtigkeit und Aufhebung des Glaubens. — Dieses alles musst du entweder mit Socin lehren oder mit der Kirche leugnen. Du meinst freilich einen Mittelweg finden zu können, wie du sagst, mit Augustin, Lombardus, Thomas, Muskulus, aber du täuschest dich und traust diesen mit Unrecht eine solche Lehre zu, dass sie nemlich die Gerechtigkeit nicht zur Natur, sondern zum arbiträren Willen Gottes rechnen, die Nothwendigkeit der Satisfaktion aufheben, und Christo eine nur halb volle zuschreiben. Gewiss hat Gott den Modus der Satisfaktion durch den Sohn als Mittler frei angeordnet; ob er aber auch einen andern Modus hätte finden können, geht uns nichts an. Dass jede Satisfaktion nur auf contingentem Dekret

ruhe, gebe ich nicht zu, weil Gott von Natur das Böse hasst, und darum die Satisfaktion nothwendig ist. Selbst wenn diese aber nur auf freiem Dekret ruhen würde, kannst du daraus nicht ableiten, dass Gott die Sünde auch umsonst vergebe; denn diess hat er nun einmal nicht thun wollen, er hat Vergebung auf Satisfaktion hin beschlossen, somit ist das Beschlossene nothwendig; er kann jenes nicht, weil er es nicht will, oder soll er sein Dekret ändern können, d. h. sich selbst? Halbe Zahlung wäre eben nicht Satisfaktion, er beschloss, die ganze zu fordern, weil er ewiglich nichts Sündliches straflos lassen kann. Du sagst, Christus habe ja gar nicht den ewigen Tod erlitten, da er nach drei Tagen auferweckt wurde. Freilich, wenn ewiger Tod sein würde eine ewige Scheidung von Seele und Leib, so wäre der Einwurf gegründet; allein auch der Verdammten ewiger Tod ist ja nicht ewige Scheidung ihrer Seele vom Leibe. Im ewigen Tod ist zweierlei enthalten, theils unendliche Qual bis zur Hölle mit Verlassen und Abgeworfensein von Gott, theils Fortdauer dieses Zustandes auf ewig; aber nur das erste ist wesentlich, das letztere ist bloss *per accidens* da, wenn nemlich keine Befreiung eintritt. Jenes hat Christus erlitten *desertus et abjectus a deo ad inferos usque;* er musste es aber nicht auf ewige Dauer erleiden, da er ja unser Retter sein sollte, und durch sein Sterben schon vollkommen genug gethan hat. So leistete er volle Satisfaktion. — Du sagst, wenn es so wäre, so würde die Sünde uns ja vergeben sein vor aller unserer Reue, was doch schriftwidrig sei. Wie so schriftwidrig? Du meinst, wenn Gott durch Christus sich alles bezahlen liess, so könne er von uns nichts mehr fordern, auch nicht Glauben und Busse und Liebe, damit wir Vergebung erlangen. Aber das Annehmen der Wohlthat und die Dankbarkeit ist ja nothwendig, somit ist der Glaube nothwendig zum Annehmen der Wohlthat. Die Liebe ist nothwendig zur Wahrheit des Glaubens, nicht aber zum Erlangen der Vergebung. Ach überlege alles dieses und ziehe nicht den einzigen Socinus allen Lehrern der Kirche vor."

Sehr gut hat Pareus die Tragweite der socinischen Abweichung hier ausgeführt, aber die kirchliche oder theologische Lehre nicht begründen können, ohne bei Vorstius die Einsicht

in ihre Schwächen zu erhalten. „Wer Luther oder Calvin mehr glaubt als allen Lehrern der Kirche, den könne das Einzigsein Socins nicht erschrecken.“ Auch ist doch nicht erwiesen, ob denn wirklich die beiderlei Lehrbegriffe gar keine Vermittlung zulassen; denn nur diese, nicht der Socinianismus ist von Vorstius beabsichtigt, wie Pareus selbst es einräumt, und Vorstius sehr bestimmt zeigt in seiner Antwort an die Heidelberger Theologen vom 27. Juli [1]), wo auch sein ganzes ursprüngliches Streben erkennbar wird:

„Seit Monaten geht ein Gerücht, dass ich zum Papismus oder Arianismus abfalle. Darum habe ich euch dargelegt, was zwischen mir und Piscator in schriftlichem Austausch verhandelt worden ist. Est ist aber anders ausgefallen, als ich von euch erwartete; und so schreibe ich euch diesen apologetischen Brief. Für's Erste beschwere ich mich mit Recht über jenes Gerücht, da ich bisher immer von Christi ewiger Gottheit und Erlösungswerk gelehrt habe, wie die hl. Schrift und der gemeine Consens der reformirten Kirche. Erst noch im vorigen Jahre habe ich hier Christi Gottheit vertheidigt; von seinem Werk sage ich, dass er vom Vater uns gnädig gegeben ward, uns das Heil durch seinen Gehorsam zu verdienen und durch Kraft seines hl. Geistes uns desselben theilhaftig zu machen, so dass wir mithin allein durch Glauben gerechtfertigt werden, einzig auf die uns imputirte Gerechtigkeit uns stützen, und einzig der Gnade Gottes und dem Verdienst, sowie der Wirksamkeit Christi sowohl unsere Bekehrung als die Vergebung unserer Sünden und das ewige Leben verdanken, mit Ausschluss alles Verdienstes unseres Glaubens oder unserer Werke. Ist diess die Lehre der Arianer von der Person, der Papisten vom Werke Christi?“

„Die mich socinianisch nennen, thun es theils weil ich einige Phrasen, die sich bei Socinianern finden, gebraucht, theils weil ich einige Hypothesen, auf welche sich die Lehre der Socinianer zu stützen scheint, vertheidigt hätte. Das Erstere mag wohl sein, dass ich von frischer Lektüre und Prüfung jener Autoren her-

1) Epp. N. 28.

kommend, Einiges aus ihrem Styl und Ansichten verwendet habe, mehr als aus andern Autoren, jedoch nur, was mir schriftgemäss und wahr erschien. Dennoch sagen mir nun Augustins und der Scholastiker und des Muskulus Ausdrucksarten besser zu. Wahr ist, dass ich vor einigen Jahren an einen Freund vertraulich schrieb, aus Socins Schriften hätte ich erst theologisiren gelernt; das heisst, sie hätten mir Anlass gegeben, über mehrere theologische Punkte nun erst genauer nachzudenken. Wir fragen nicht wer etwas sage, sondern was er sage.“

„Sodann habe ich keineswegs neue Hypothesen ersonnen über diese Punkte, sondern nur verfochten, was Augustin und Andere, die doch auch nicht zum Arianismus führen, obwohl sie Gottes absolute Macht im Vergeben der Sünde ohne Bestrafung, sobald er nur will, behaupten. Uebrigens erinnere ich mich nicht das Argument, dass aus der nicht absoluten Nothwendigkeit der Satisfaktion die Leugnung der Gottheit Christi abgeleitet würde, in den häretischen Schriften gelesen zu haben; im Gegentheil fechten sie damit, dass eben, wenn Christus Gott sei, die Satisfaktion schon darum dahinfalle, weil ja keiner sich selbst, die Gottheit nicht sich selbst genugthun könne. Auf diese Argumentation lässt sich gründlich nur antworten, wenn man auf Gottes freien Willen und gnädige Anordnung zurückgeht. Wo hätte denn die hl. Schrift Christi Gottheit mit dieser Satisfaktionsnothwendigkeit begründet? Der Mittler musste Gottmensch vielmehr darum sein, damit uns Gottes Liebe auf besondere Weise geoffenbart, und wir mit Gott auf unlösliche Weise für ewig verbunden würden, ebenso damit das für uns bezahlte Lösegeld kostbar genug erscheine, uns ewige Erlösung zu erwerben. Dafür leite ich aus der Schrift Beweise ab, wie Calvin Instit. II, 12. So wenig führt die hypothetische Nothwendigkeit der Satisfaktion zum Arianismus, zumal ja Christi Gottheit in der Schrift auf andere feste Fundamente sicher genug begründet ist, und wir solcher selbst gemachten anderer Begründungen uns füglich entschlagen können. Uebrigens anerkenne ich dennoch den Beweis, welchen der Heidelberger Katechismus führt aus der Unermesslichkeit des durch den Mittler zu versöhnenden göttlichen Zorns für die Nothwendigkeit einer unendlichen Mittlerperson, so zwar,

dass ich beides auf Gottes Anordnung zurückführe, in welcher er beschloss, sowohl einen so grossen Zorn wider die Sünde zu bethätigen, als auch ihn wegen des zulänglichen Lösegeldes und Mittlers nachzulassen. Nach diesen Erklärungen werdet ihr mich keiner Häresie mehr verdächtig halten."

„Ich komme zum zweiten Punkt, meine Erklärung vom Verdienst und der Genugthuung Christi. Vorerst bekenne ich, dass Christus eine wahre und genügende Genugthuung für alle unsere Sünden geleistet, dass dieselbe nothwendig gewesen, und dass ihre Frucht in allen Gläubigen die Vergebung der Sünden sei und das ewige Heil. Nur möchte ich nicht, dass unter den in den Schulen gelehrten Gründen der Satisfaktion etwas aufkomme, was sowohl Gottes und Christi Würde als der Menschen Heil Abbruch zu bringen scheint. Darum sage ich, betreffend die Nothwendigkeit der Satisfaktion mit Calvin, Gottes Anordnung sei die erste Ursache unsers Heils, sowie des Verdienstes Christi, der nur auf Gottes Gutdünken hin etwas verdienen konnte. Die Nothwendigkeit, dass er Gott und Mensch sei, sei keine einfach absolute, sondern fliesse aus dem Rathschluss Gottes. Augustin sagt, diese Genugthuung sei nothwendig, so zwar, dass Gott auch eine andere Art, uns zu befreien, möglich gewesen wäre; jene sei also nothwendig nur unter Voraussetzung des Rathschlusses, wie Lactantius, Thomas u. A. sagen; diese Satisfaktion ist nicht für das Wesen Gottes nothwendig, sondern abhängig von seinem Willen, was Muskulus ganz entschieden verfochten hat; gerecht und barmherzig sei Gott nach seiner freien Machtvollkommenheit, und die entgegengesetzte Ansicht beeinträchtige diese. So muss ich also unterscheiden zwischen der natürlichen Gerechtigkeit Gottes, d. h. der *rectitudo et aequitas* der göttlichen Natur und dieser arbiträren Gerechtigkeit (uns die Sünden zu vergeben auf Christi Genugthuung hin). Dem Katechismus werde ich darum doch gerecht; denn „Gott wolle, dass seiner Gerechtigkeit genug gethan werde", sage auch ich, und Ursinus selbst erklärt es so: die richtende Gerechtigkeit Gottes sei eine so freie, dass er nach seinem Wohlgefallen jemand ausser dem Gesetz freisprechen, oder doch weniger strafen könne, als derselbe verdient hätte, weil Gott kein ge-

schworener Richter sei, sondern freister Herr, dessen Wille die höchste Gerechtigkeit ist, zugleich so milde, dass sein Erbarmen das Richten überzieht. Zanchius lehrt ganz allgemein, Alles, was Gott nach Aussen will, will er frei, so dass er es auch nicht wollen könnte; alles derartige habe darum keine absolute, sondern eine vom Rathschluss bedingte Nothwendigkeit."

„Was ferner die Materie der Satisfaktion betrifft, so stritt man bekanntlich über die Frage, ob nur der leidende Gehorsam Christi satisfaktorisch sei oder auch der im ganzen Leben der Erniedrigung geleistete. Diesen Streit habe ich zu schlichten gesucht, was eher Lob als Tadel verdient hätte. Ich sage nemlich, die Form der Satisfaktion sei keine halbvolle oder unvollständige, sondern voll und ausreichend, obwohl Christus nicht den ewigen Tod und alle Qualen der Verdammten buchstäblich erlitten habe; voll wegen seiner Würde als Gottmensch, der für uns litt und starb, und wegen seiner höchsten Liebe im qualvollen Gehorsam; voll wegen des gnädigen Willens des Vaters, der dieses Lösegeld annimmt, nicht aber voll nach der Natur der Sache selbst oder nach der Strenge des Rechtes. Wozu sollten wir Dinge glauben, von denen die Schrift nichts sagt? vollends so anstössige Dinge wie die Papisten, Christus habe Verzweiflung, Verfinsterung und ähnliche Strafen der Verdammten erlitten, was alles wider Gottes Güte und Billigkeit verstösst? Auch wäre ja damit alles Recht Gottes, uns wegen Sünde zu strafen, ausgelöscht, und wir aller Verpflichtung enthoben."

„Als Zweck und Frucht der Satisfaktion anerkenne ich die Vergebung aller unserer Sünden und das ewige Heil, nur werde es keinem applicirt, er sei denn mit wahrem Glauben begabt; wahrer Glaube aber sei nicht denkbar ohne ernste Bekehrung zu Gott und Streben, ihm zu gehorchen. Dennoch vermische ich nicht den Glauben mit dem Gehorsam im Akte der Rechtfertigung, und schreibe unserer Bekehrung kein Verdienst zu. Ich sage mit Calvin, so lange Christus ausser uns ist, ist all sein Verdienst uns unnütz und hilft uns erst, wenn wir mit ihm zusammenwachsen, mit dem heiligen Geiste getauft werden; Christus ist uns nicht nur zur Vergebung, sondern auch zur Hei-

ligung gegeben; niemand kann ihn recht erkennen, ohne auch den Geist der Heiligung aufzunehmen."

„Endlich will ich meine Friedensliebe noch darlegen. Ihr werdet billig erkennen, dass wir eigentlich Eins sind in allem Wesentlichen, während man über anderes füglich disputiren kann. Immer bin ich willig, mich von euch belehren zu lassen. Dich, Tossanus, bitte ich, den Genfern und Baslern den Kern meines Schreibens mitzutheilen."

An Tossanus schrieb Vorstius dann am 3. September 1598 [1]) vollends, „die Frage über die Nothwendigkeit und Zulänglichkeit der Satisfaktion Christi wolle er dem Frieden zu lieb gerne liegen lassen, die von der Frucht der Satisfaktion erkläre er so, dass der Glaube nöthig sei, welcher ohne Bekehrung nicht sein könne, wenn man an jener Frucht Theil haben wolle. Des Socins Irrthümer über Christi Person und Werk verdamme ich gänzlich, ebenso über Glauben, Rechtfertigung u. s. w."

Später schreibt er an Tossanus und Pareus: „Leider sehe ich aus euerm letzten Brief, dass ihr die Anerkennung fordert von Irrthümern, welche ich durchaus als Wahrheiten betrachten muss. Es ist unrecht, einen Wiederruf zu fordern, wo mir keinerlei Beweis des Irrthums gegeben worden ist. Ja ihr rufet mich zum Consens mit der Kirche und zu meinem Doktoreide zurück, als ob ich etwas wider Beides gethan hätte. Fordert denn die wahre Kirche Consens über Dinge, die ausserhalb des Gotteswortes sind? Meine Ansicht ist ja gar nicht aus Socinus, der nur den Anstoss zum weitern Forschen gab, sondern aus Augustin und Andern her, und Wahrheit bleibt Wahrheit, wer immer sie ausspreche. Selbst die Führer der Kirche zusammen könnten irren. Ich habe keinen andern Eid geleistet, als auf die Wahrheit aus Gottes Wort und der Augsburger Confession, soweit sie mit jenem zusammenstimmt, und zur Pflege der Eintracht mit den Brüdern, was doch voraussetzt, dass diese nicht wider die Wahrheit lehren. Lasset euch doch nicht vom Satan, der falschen Eifer pflanzt, verleiten."

Christoph Pezelius meldet ihm 14. Januar 1599 aus

1) Epp. N. 30.

Bremen, „der apologetische Brief habe ihn befriedigt, man könne die Nothwendigkeit der Satisfaktion, als vom göttlichen Rathschluss bedingte, und das gnädige Angenommenwerden des Lösegeldes vom Vater zum Guten auslegen; der dritte Punkt von der Aneignung des Verdienstes Christi leuchte ihm ganz ein. Dass die Pastoren euerer Diöcese dich verdächtigen, wird eine von deinem Grafen veranstaltete theologische Untersuchung schon beseitigen.“ Erfreut verdankt es ihm Vorstius den 12. Februar: „Hier ist mir nichts bekannt von Aufregung unter den Pastoren, ausser dass von Piscator her ein Gerücht sich verbreitet, da ich Gottes essenzielle Gerechtigkeit, welche durchaus auch für die kleinste Sünde Strafe fordere, leugne, so komme diess dem Socinianismus zu gut. Noch immer haben die Heidelberger ihr Urtheil nicht geschickt. Wisse, dass ich Christum als wahren ewigen Gott bekenne, gleich ewig mit dem Vater und dem heiligen Geiste, und auf keine Weise das Samosatenische billige; nur das erstrebe ich, dass man in die Erklärung des von Christus uns erworbenen Heils nicht Solches einmische, was nicht ganz stupide Menschen wider unsere Lehre einnimmt, nemlich 1) dass Gott, seine höchste Macht, sein Recht zu brauchen oder nicht zu brauchen wie er will, nichts abgebrochen werde durch die Art, wie man die Nothwendigkeit der Satisfaktion Christi erklärt[1]); 2) dass man nicht Christo Gottloses zuschreibe, indem man den Modus seiner Satisfaktion erklärt; 3) dass man die Menschen nicht vom Streben nach Frömmigkeit und Busse ableite, indem man die Frucht der Satisfaktion erklärt.“

Die Basler, Grynaeus, Polanus und zwei Pastoren, schickten ihr Urtheil über den mitgetheilten apologetischen Brief vom 28. Februar nach Heidelberg: „Wir billigen, was er von Christi Person und Werke sagt, von der Nothwendigkeit der Satisfaktion als gesetzt durch das göttliche Dekret, von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, von der Nothwendigkeit unserer Bekehrung, so wie, dass er von Papisten und Samosatenern sich lossagt. Hingegen weicht von der Schrift ab oder ist doch bedenklich 1) die Hypothese von Gottes absoluter Macht zum Ver-

1) Die Fakultät in Erlangen ist wieder glücklich bei dieser Streitfrage angelangt.

geben der Sünde, wenn er nur wolle; denn dieses einfach verstanden vom Ausschluss aller Bezahlung sowohl in den Sündern selbst als in einem Andern statt ihrer, schliesst einen Widerspruch in sich und widerspricht der Natur und dem Willen Gottes. Ist er Gott, so kann er die Sünde nicht ungestraft lassen, da er sie und zwar von Natur verabscheut; würde er sie ungestraft lassen, so wäre er nicht Gott. Ferner, ist er mächtig, so kann er sie nicht ungestraft lassen; ist er nicht mächtig, so auch nicht Gott. Sogar in seinem Sohne hat er daher die Sünde gerächt für die Erwählten, für die jener einsteht. Man würde leichtsinniger im Sündigen, wenn Gott es so leicht vergeben könnte. Die Schrift sagt, er wolle die Sünde strafen und Jesaj. 53, 3. er wolle es theils in Christo thun, theils ewig an den Verdammten. Er vergibt keinem als nur dem, für welchen Christus genug gethan. Das will Gott, warum darf man denn raisonniren, er könnte die Sünde umsonst vergeben, wenn er nur wolle? Er will eben nicht, und bei diesem, was die Schrift sagt, sollte Vorstius stehen bleiben, statt die Scholastiker zu hören. Was er aus Calvin u. s. w. beifügt, sagt nichts von jenem Satze, sondern nur von der Nothwendigkeit der Satisfaktion. Es ist zweierlei zu sagen, Gott könne ohne Strafe vergeben, wenn er nur wolle, und zu sagen, Christus habe in der Art nothwendig für unsere Sünde genug gethan, dass dennoch Gott ein anderer Rettungsweg möglich gewesen sein würde. Nie hat man geleugnet, Gott könnte auf andere Weise seiner Gerechtigkeit genug thun lassen; dass er aber Sünde überall ohne Strafe vergeben könne, hat nur Socinus ausgesonnen. Was Calvin und Andere sagen von Gottes freister Macht im Vergeben, was die Erwählten betrifft, setzt aber die Stellvertretung Christi voraus und meint nur, er könne diese Wohlthat nun schenken, wem er will und nicht schenken, wem er will. Möge daher unser Bruder Vorstius jenen Satz aufgeben.“

„Sagt er zweitens aus Thomas, diejenige Gerechtigkeit, welche für Sünde Strafe fordert, sei Gott nicht essenziell, so ist diess sehr gefährlich. Denn entweder ist sie in Gott oder ausser Gott, wennin Gott, so essenziell; denn in ihm kann nichts sein, als nur sein Wesen, sonst wäre anderes und anderes in ihm, er also zusammengesetzt. Ist sie ausser Gott, wo denn?

Es sei ein Effekt seines Willens; aber ist dieser verschieden von Gottes Wesensrechtschaffenheit oder nicht? Wenn ja, so ist in Gott anderes und anderés, er ist zusammengesetzt. Die Citate aus Muskulus sind missverstanden. — —"

„Drittens, dass Christus nicht den ewigen Tod selbst erlitten noch die Strafe der Verdammten, ist zweideutig gesagt. Entweder heisst es, Christus habe diesen Tod nicht erlitten oder ihn nicht ewig dauernd erlitten. Vorstius meint das erstere, da niemand das letztere lehrt; das widerspricht aber der Schrift, denn denselben Tod, der uns wegen der Sünde angedroht ist, hat Christus für uns erlitten, nur konnte es keine fortwährende Dauer haben, da er den Tod besiegte. Hätte er nicht denselben Tod erlitten, den das Gesetz uns androht, so hätte er dem Gesetz nicht genug gethan für uns, und wir wären dem Gesetz immer noch diesen Tod schuldig. Mit diesem Tode sind die andern Strafen der Verdammten, Verzweiflung u. s. w. nicht zu verwechseln, denn diese Strafen sind zugleich Sünden; was Christus für uns trug, war nur Strafe."

„Viertens ist auch was Vorstius von Frucht und Zweck der Satisfaktion sagt, gefährlich zweideutig. Da bekanntlich hierüber grosser Streit war in der Kirche, so soll billig Vorstius sich streng an die orthodox concipirten Phrasen halten. Er ist uns sonst theuer, und wird solche nicht nöthige Fragen wohl lassen können."

Auf dieses ihm in Abschrift erst im Juni zugekommene Schreiben erliess Vorstius an Grynaeus und Polanus nach Basel eine ausführliche Erwiederung, am 1. September 1599.

„Es handelt sich um drei Fragen betreffend die Satisfaktion Christi. 1) Ob dieselbe absolut nothwendig, 2) in welcher Art er sie geleistet, 3) wem sie nütze oder nicht nütze."

„In der dritten Frage sagen wir gemeinsam, die Frucht der Satisfaktion Christi, d. h. Vergebung der Sünde und ewiges Leben werde zu Theil nur denen, welche mit wahrem Glauben und Busse ausgerüstet sind, und diese Bedingungen müssen in uns sein, bevor wir gerechtfertigt werden können, wie Beza Ep. 20 *poenitentiam anteire justificationi:* Die Pönitenz oder der Glaube sind mir darum doch nicht ein Theil der Justifikation, sondern ich

behaupte nur, dass keiner unbussfertig bleibend meinen könne, er habe den Glauben und die Rechtfertigung. So verstehe ich mein: *non potest justificari absque conversione, non potest servari absque studio bonorum operum.* Es geht auf die Ordnung des Heils, dass wirksame Berufung zu Glauben und Busse der Rechtfertigung vorangehe, wiewohl jene dann nach der Rechtfertigung täglich noch wachsen.

„Im Modus der Satisfaktion sind wir einig darin, dass Christus durch seinen ganzen Gehorsam des Lebens und des Sterbens Gott für uns bezahlt habe. Aber ob der Tod zeitlicher oder ewiger gewesen, fragt sich. Ich leugne, dass er den ewigen Tod erlitten, bekenne aber, dass er gesiegt und bezahlt habe. Tod von dreitägiger Dauer ist kein ewiger, und dass er den ewigen Tod erlitten, aber nicht auf ewig, ist ein Widerspruch. Auch gehört zum ewigen Tod Verzweiflung, Verfinsterung u. s. w.; dieses hat er aber nicht erlitten. Also litt er nicht alle Strafen der Verworfenen, wie Einige behaupten. Sagen wir lieber, er habe mit seinem zeitlichen Tode den ewigen besiegt. Also nicht identische, sondern nur gleich viel vermögende Leiden hat er erlitten, gleich viel werthe wegen der Würde seiner Person und wegen des Vaters gütiger Annahme. Dass Christus gerade den uns angedrohten Tod erdulden musste, ist eben was ich bestreite. Ihr saget ja selbst, das Gesetz drohe uns den ewigen Tod auf immer, das Gesetz aber gestattet niemals diese immer dauernde Strafe abzubrechen, ausser wenn Gott aus Gnade ausserhalb des Gesetzes uns frei gibt, indem er seines Sohnes Gehorsam gütig annimmt statt unserer Bezahlung."

„Die Nothwendigkeit der Satisfaktion lehren wir so weit gleich, als wir beiderseits zugeben, es wäre Gott ein anderer Weg zu unserer Befreiung möglich gewesen, Christi Genugthuung aber sei als bedingt durch den göttlichen Rathschluss nothwendig. Es fragt sich nur, ob Gott an und für sich in seiner Natur betrachtet, d. h. noch abgesehen vom Rathschluss, Sünden ohne alle geleistete Genugthuung vergeben könne, wofür Augustin, Lombardus u. A. seine freie Macht und Gerechtigkeit anführen, Thomas geradezu, Gott hätte ohne alle Satisfaktion uns vergeben können, wenn er wollte, weil die Gerechtigkeit, welche Satis-

faktion verlangt, von seinem freien Willen abhange, ein frei geschaffenes Recht sei. Sagen reformirte Orthodoxe, Gott hätte ohne Christi Genugthuung uns vergeben können, so meinen sie sicherlich nicht, dass dann eine andere nöthig gewesen, sondern gar keine. Euere Frage, ob diese Gerechtigkeit in oder ausser Gott sei, beantworte ich so: sie ist in Gott als Rathschluss, ausser Gott als Verwirklichung, denn diese richtende, vergeltende Gerechtigkeit hängt ab von seinem freien Willensentschluss, Sündern auf Reue hin zu vergeben, Unbussfertige aber zu strafen. Sie ist nicht im Widerspruch mit Gottes natürlicher Rechtheit und Billigkeit, aber doch auch nicht schlechthin eines mit diesen; wie ja gar kein Effekt Gottes seinen Eigenschaften widersprechen kann. Daraus, dass seine Rathschlüsse nicht er selbst sind, folgt gar nicht, er sei zusammengesetzt; sie können in Gott sein oder nicht sein, während die natürlichen Eigenschaften in ihm sein müssen. Nicht sein Wesen, aber seine Gnade war uns vor der Welt Grundlegung ertheilt, die doch nirgends als nur in Gottes Sinn oder Willen, d. h. freiem Entschluss existirt. So wenig gibt es in Gott eine essenzielle Gerechtigkeit, welche schlechthin fordern würde, dass Sünden gestraft werden; sondern alle Nothwendigkeit, Strafe zu bezahlen in uns oder in einem Stellvertreter, hängt von Gottes freiem Entschluss und Ordnung ab, einer zwar weisen und gerechten und guten, aber doch freien; denn nicht alles, was bei Gott gerecht ist, gehört sofort zu seiner essenziellen Gerechtigkeit, wie er ja aus derselben Menschheit die einen straft, die andern befreit und schont; alles dennoch gerecht. Also kann er ohne Verletzung seiner Natur oder natürlichen Gerechtigkeit Sünden vergeben ohne alle Bestrafung, und offenbart, wie weit und welchen er das thun wolle in seinem Worte. Er ist absoluter Herr aller Dinge, und thut ihnen wie er will. Dieser Satz wird dadurch nicht unwahr, dass Socinus Häresien mit ihm stützen will; man hat nur seine irrige Argumentation aus der Schrift zu widerlegen. Euere Gegengründe haben wenig oder keine Festigkeit; gesetzt Gott verabscheue von Natur das Böse und könne es nicht dulden, so folgt nicht, dass er von Natur genöthigt sei, jegliches Böse zu strafen; er kann die Sünde verabscheuen, und doch des Sünders sich erbarmen,

wie alle guten Eltern und Lehrer auch thun. Sodann wenn ihr saget, es wäre Sache der Ohnmacht, Sünde ohne Satisfaktion schenken zu können, so sage ich, es sei Zeichen der Macht, Beleidigung rein vergeben und von seinem Recht nachlassen zu können, so viel man will; nicht Sünden vergeben, sondern sie dulden oder gar billigen, wäre Ohnmacht. Dass er sie nicht ohne alle Genugthuung vergeben wolle, das habe ich gar nicht zu bestreiten. Dass aus meiner Ansicht Leichtsinn im Sündigen folge, ist darum grundlos, weil ich ja sage, er wolle Unbussfertigen nicht verzeihen, sondern sie ernstlich strafen. — Prüfet dieses Alles und seid zur Eintracht geneigt."

Die Lehre des Vorstius ist wesentlich dieselbe, welche später Limborch [1]) Namens der Arminianer ausgeführt hat, indem dieser gar nichts beifügte als nur eine Herbeiziehung der Opferidee, welche Vorstius auch voraussetzt. Es ist wirklich nicht die socinianische Lehre, sondern eine Vermittlung derselben mit der kirchlichen, in Vielem zusammentreffend mit der Lehre des Thomas von Aquino, und noch weit mehr mit der des Duns Scotus, welcher in Christi satisfaktorischer Leistung auch kein wirkliches Aequivalent gefunden, darum die Acceptation auf Seite des Vaters hinzunahm, um eine ausreichende Genugthuung herauszubringen, da er ebenfalls diese ganze Erlösungsart als eine frei von Gottes Willen angeordnete ansah, so dass auch andere möglich gewesen wären.

Dass Vorstius diese Sätze nebst dem praktischen über die Applikation der Rechtfertigung nur auf bussfertigen Glauben hin, und mit dem Axiom, Gott könne an sich Sünde gratis vergeben, wenn er wolle, auch nach jenen Verhandlungen mit den Heidelbergern immer als wahre Sätze festgehalten, beweist seine offene Vertheidigung derselben noch 1611 und später.

An Einem Punkte der orthodoxen Schultheologie war also Vorstius irre geworden, den er noch ziemlich vereinzelt betrachtete, so dass die Milderung des Satisfaktionsbegriffs das Lehrsystem weiter nicht beeinträchtigen sollte. Nicht nur die Trinität und Gottheit Christi stand ihm unentwegt fest, sondern

1) Baur, Versöhnungslehre S. 442 f.

anfänglich liess er auch die Prädestinationslehre unbestritten. Noch 1612 schrieb er an Pareus [1]): „Betreffend meine Thesen von 1597 habe ich damals die Prädestinationslehre noch in der üblichen Fassung stehen lassen, weil ich meine Bedenken noch nicht gründlich genug durchgearbeitet hatte.“ Dennoch war ihm die Milderung der Satisfaktion und ihrer Imputation aus einem ganz allgemeinen, im Grunde der ganzen scholastischen Dogmatik geltenden Bestreben entstanden, aus dem Grundsatze nemlich, dass in der Religion die praktische Frömmigkeit die Hauptsache sei. Er konnte nicht zusehen, wie man „die Satisfaktion in einer Weise zu lehren pflegte, dass auch der unbekehrt und unbussfertig Bleibende sich für gerechtfertigt halten könne“; und stiess sich daran, dass ein Christus, welcher den ewigen Tod erduldet hätte, somit auch eine Abjektion von Gott, nicht mehr das vollkommene Vorbild ungetrübter Frömmigkeit wäre.“

Gerade weil Vorstius in seiner Berichtigung des Satisfaktionsbegriffs nicht weit genug ging, ihn vielmehr doch stehen lassen wollte, so zwar, dass es der praktischen Frömmigkeit auf keine Weise nachtheilig werden könne; weil er mit Einem Worte die orthodoxen Ausdrücke „vollkommene Genugthuung“, „Imputation der Gerechtigkeit Christi“, mittelst Erklärungen, welche der Sache eigentlich ausweichen, beibehalten wollte: wurde er veranlasst, die von Gottes arbiträrem Willen gefassten Rathschlüsse von Gottes natürlichem Wesen scharf zu trennen. Dieser ganze Modus, den Sündern Rettung zu schaffen durch die Leistung Christi, durch eine satisfaktorische Bezahlung, sollte anerkannt bleiben, aber nicht als eine in der Natur der Dinge selbst oder in Gottes Wesen als nothwendig begründete, sondern als eine mit contingentem, arbiträrem Willen blos aus Gründen der Zweckmässigkeit angeordnete Maassregel, statt welcher Gott auch eine ganz andere Art von Erlösung, allenfalls auch ohne jegliche Genugthuung hätte beschliessen können. Konnte diese Ansicht durchdringen, so war dann sehr leicht auszuführen, dass auch der volle Werth dieser Leistung Christi nur kraft ebendes-

1) Epp. Nr. 183.

selben arbiträren göttlichen Willens vorhanden sei. Christi Leistung musste dann nicht mehr ihrer Natur nach die vollkommene Genugthuung und Bezahlung sein für alle Sündenschuld; sie brauchte als diese Bezahlung blos darum völlig auszureichen, weil Gott nun einmal beschlossen hatte, diese Leistung Christi als volle Bezahlung gelten zu lassen. Darum musste diese Leistung nun nicht mehr die ewige Strafe der Sünde selbst sein oder ihr an sich völlig äquivalent, nicht mehr der wirkliche ewige Tod oder das Gefühl der Verdammniss, was doch nicht ohne Bedenken Christo könnte zugeschrieben werden; genug, dass Gott nun einmal Christi zeitlichen Tod als ihm völlig genügende Zahlung wollte gelten lassen, ein Werth des Sterbens, der allerdings nur aus Christi Gottmenschheit herrühren könnte, somit Christi Gottheit durchaus postulirt. Je weniger nun die objektive Leistung Christi an sich selbst gerade das war, was wir für unsere Sünde erleiden mussten, desto weniger können wir uns auf das blosse Geleistetsein dieser Zahlung verlassen, und auf die geschehene Zahlung des Bürgen und Selbstzahlers hin nun ohne Gefahr in unsern Sünden verbleiben; etwa mit dem blossen Glauben oder Meinen, diese Zahlung werde uns nun *eo ipso* angerechnet, und unsere Schuld getilgt; vielmehr blieb nun auf Seite des zu erlösenden Sünders ein für die praktische Frömmigkeit viel bedeutenderer Glaubensbegriff übrig. Wir haben gewissermassen Christi Leistung unserseits auch in unserm Namen erst noch zu ergänzen, für uns voll zu machen. Freilich ruhte diese ganze Lehre dann in letzter Instanz auf dem Satze, es gebe in Gott überall keine Naturnothwendigkeit, jeden Sünder mit ewigem Tode zu strafen oder doch dieses Strafmass an einem stellvertretenden Bürgen einzufordern. Von hier aus musste aber die ganze Gotteslehre revidirt werden, nicht weniger die Lehre vom Willen und Vermögen des Menschen, und damit von der Prädestination. So wenig die scharfe Unterscheidung des Wesens vom Willen Gottes uns zusagt, weil dadurch Gottes Wesen in für uns gleichgültige Ferne gerückt, sein arbiträrer Wille das ist, wovon wir abhangen: so war es doch wohl schon begreiflich, dass, wenn die Kirche einmal lehrt, die Schöpfung der Welt sei eine für Gottes Wesen nicht nöthige That, ein arbiträrer

Wille, dann auch zugegeben werden sollte, dass es mit der Regierung der Welt, wozu auch die Erlösung gehört, sich ebenso verhalte.

2. Die Gotteslehre.

Die Lehre von Gott hat bei Vorstius eine Reihe von Bestimmungen erhalten, welche den Orthodoxen anstössig oder doch befremdend erschienen sind. Wir werden diese besonderen Lehren richtig würdigen, wenn wir sie aus der angedeuteten Quelle ableiten. Die orthodoxe Lehre von Gottes absolutem Wesen schien jede wirklich freie Lebensführung der vernünftigen Geschöpfe zu erdrücken. Diesen für die praktische Frömmigkeit bedenklichen, gerade in der reformirten Lehre am stärksten aufgetretenen Uebelstand zu beseitigen, erinnert Vorstius an den anerkannten Unterschied des göttlichen Wesens und des mit freiem Gutdünken in Beziehung auf die Welt und Geschöpfe sich äussernden göttlichen Willens. Die Unterscheidung war eine alt hergebrachte; ähnlich der *scientia necessaria*, mit welcher Gott sich selbst weiss, und der *scientia libera*, mit welcher er das ausser ihm Vorhandene kennt, wolle Gott sich selbst nothwendig, alles aber, was er ausser sich will, nur mit arbiträrem Gutdünken. Wir hätten daher weniger Gottes absolutes Wesen als vielmehr nur seinen arbiträren Willen uns gegenüber, der uns eben zu persönlicher Bethätigung Raum lassen will. Daher fällt es auch den über des Vorstius Lehre zum Gutachten aufgeforderten Baslern nicht ein, die Unterscheidung zu leugnen; ja sie geben zu, „dass die Nothwendigkeit der Satisfaktion bedingt und gesetzt sei durch den göttlichen Rathschluss“, und streiten nur über die Grenzlinie dessen, was blos als beschlossen nothwendig sei und dessen, was an und für sich selbst nothwendig sei; mit andern Worten dessen, was erst durchs göttliche Belieben und dessen, was durch Gottes Wesen und Natur selbst nothwendig sei. Arbiträr, das konnte ein Reformirter am wenigsten leugnen, sei allerdings vieles im Rathschluss der Gnadenwahl; so viel könne man schon einräumen, „dass Christus nur in der Weise nothwendig für unsere Sünden genuggethan, wie Gott diesen Modus nun einmal anordnen wollte, während er

allerdings auch auf andere Weise seiner Gerechtigkeit hätte genugthun lassen können; ebenso hänge es vom göttlichen Gutdünken ab, welchen Personen er nun die durch Christus erworbene Wohlthat zutheilen wolle und welchen nicht; hingegen gehöre es schon zur nothwendigen Natur Gottes, dass er die Sünde niemals einfach vergeben könne, sondern immer nur, wenn seiner Gerechtigkeit genuggethan werde."

Diese Unterscheidung dessen, was Gott kraft seines Wesens wollen und thun muss und dessen, was er arbiträr thut und contingent, d. h. so dass er es auch anders thun, auch unterlassen könnte, ganz unbeschadet seinem Wesen, ist aber sehr schwer geltend zu machen. Auch was Gott arbiträr will und thut, muss doch seiner würdig sein, weise, gerecht, gütig und zwar im höchsten Grade, so dass er nicht das minder Gütige, Weise, Gerechte wollen wird, wenn ein noch Gerechteres, Weiseres möglich ist. Daher fragt das Basler Gutachten, ob denn die Gerechtigkeit, welcher der arbiträre Wille folgt, eine andere sei, als die seines Wesens, in welchem Falle ja Getheiltheit in Gott wäre. Hier schien wirklich nur ein doppelter Weg möglich, entweder ist diese Gerechtigkeit einerlei mit der Gottes Natur selbst einwohnenden, dann aber der arbiträre Wille, die vom Wesen verschiedenen göttlichen Rathschlüsse, ein Wort ohne Gehalt, oder es besteht diese Verschiedenheit wirklich, dann aber muss Gottes arbiträrer Wille ausschliesslich alles und jedes begründen, was ausser Gott wird, ist und geschieht, nicht aber blos einen Theil davon. Vorstius sieht sich auf diesen letztern Weg gedrängt, und erst in der Opposition gegen ihn und Socin ist dann die reformirte Orthodoxie bestimmter auf den ersten Weg gedrängt worden, so dass es durchs 17. Jahrhundert orthodox wurde zu sagen: *decreta dei sunt ipsa ejus essentia*, ein Satz, der ohne Zweifel Calvin doch befremdet hätte. Der Markstein, bei welchem die beiden Wege aus einander gehen und das Kennzeichen zu beider Unterscheidung fand sich in der Bejahung oder Verneinung der Frage, ob Gott auch ohne alle Bestrafung oder Genugthuung Sünde vergeben könne.

In der Lehre von Gott sucht Vorstius durch alle Bestimmungen, welche den Orthodoxen ärgerlich geworden sind, eigent-

lich nur die Hinneigung der reformirten Gottesidee zu abstraktem Pantheismus zu berichtigen, indem er Gott dem All gegenüber mehr wie ein Einzelwesen sich vorstellt, ihm eine bestimmte, concrete Wesenheit zuschreibt.

Selbst Tertullians *deum aliquatenus corpus dici posse* ist ihm willkommen, sofern *corpus* ja eine *vera et solida substantia*, ein bestimmtes, reelles Wesen bezeichne [1]), im Gegensatz zu schattenhaftem Bilde. Ebenso bedient er sich bildlich des Ausdrucks *deum aliquatenus videri posse*, jedoch meine er ein spirituelles Schauen seines Angesichts von Seite der Engel und Seligen; denn sei auch Gott durchaus unkörperlich, so werde er doch ein solches Licht und Glorie ausstrahlen, dass wer diese sieht, Gott selbst gesehen habe; der dann gänzlich spirituelle Leib der Seligen werde auf unerklärliche Weise Gottes Angesicht schauen [2]). Die Sache selbst, das Schauen Gottes sei biblische Lehre, über den Modus aber brauche nichts bestimmt zu werden, da die Schrift ihn nicht deutlich enthülle. Unsere Unwissenheit zu gestehen, sei bescheiden."

„Vollends von den Engeln sei festzuhalten, dass sie als unsichtbare Geschöpfe doch endlich, umschrieben seien, somit einen bestimmten Ort erfüllen, eine Quantität seien, darum eine Art Körperliches. Sie bewegen sich ja successiv im Raum, handeln successiv in der Zeit, haben Affekte, was alles eine gewisse Zusammensetzung, den Gegensatz von *actus* und *potentia*, *subjectum* und *accidentia*, *materia* und *forma* setzt, wobei unter Materie nichts Irdisches zu verstehen ist."

„Von Gott können wir überall nichts aussagen, als was die hl. Schrift uns lehrt, da auch die Vernunft nur das den Sinnen Zugängliche beurtheilt. Die Schrift sagt nichts von Gottes Einfachheit, sondern nur von seinem geistigen und unsichtbaren Wesen. Es fragt sich, ob Alles annehmbar sei, was die Scholastiker von seiner Einfachheit sagen. Sicher ist Gottes Wesen nicht zusammengesetzt, noch eine Verschiedenheit in ihm. Der Unterschied seines Wesens und seiner essenziellen Eigenschaften

---

1) *Apologetica exegesis* Lugd. Bat. 1611. p. 24.
2) Ib. S. 25. 26.

ist kein in Gott wahrer, sondern nur für unser Denken. Wohl aber ist von Subjekt und Accidenzen zu reden, was seine freien Rathschlüsse betrifft und sein Wirken nach Aussen. Insofern ist Gott nicht in der Weise einfach, wie Viele es behaupten [1]). Denn dass in keiner Weise etwas in ihm vorhanden sein könne, was nicht er selbst ist, kann ich nicht zugeben; seine Handlungen nach Aussen können ja gar nicht einfache sein; sie sind also nicht Gott selbst. Gottes Wesen ist nothwendig und ewig, seine Rathschlüsse aber sind frei und contingent, so dass sie auch andere sein könnten; sie sind somit nicht sein Wesen selbst, und es ist in ihm etwas, was nicht er selbst ist. Was wegen eines Zweckes ist aus Gutdünken und freiem Willen, nennen wir frei und contingent, so dass es auch nicht sein oder unterlassen werden könnte. Die Freiheit ist hier nicht blos spontane Bewegung, sondern auch Indifferenz zu entgegengesetzten Dingen, nicht nur dem Zwang, sondern auch der natürlichen Nothwendigkeit gegenüber. Dinge, die ausser Gott sind, sind ihm nicht nothwendig, da er in sich selbst vollkommen und selig ist. Man unterscheidet daher sein Wesen und seinen Willen, ich meine den Willen nicht im Sinn des Willensvermögens, das ja Gott essenziell ist, noch im Sinn vom natürlichen Willensakt, noch von einem primären und nothwendigen Gegenstand, denn in allem dem ist keine *libertas arbitrii*, da es aus der Nothwendigkeit seiner Natur fliesst. Gäbe es aber daneben nicht eine Willensfreiheit in Gott, so wäre es um die christliche Religion geschehen, um Hoffen, Fürchten, Beten, Abbitten, um Streben nach dem Heil. Sind also von seinem Wesen die freien Dekrete zu unterscheiden, so gibt es etwas Contingentes in Gott, in seinem auswählenden Verstand und Willen wirklich vorhanden. Diese sind Substanz oder Accidenz, da alle Realitäten das eine oder andere sein müssen; nun aber sind jene nicht Substanz, da sie weder Gott selbst sind, der ja ein absolut Nothwendiges ist, jene aber contingent sind, weil sie auch nicht sein könnten; sie sind also Accidenzen, freilich in einem höhern Sinn, und nicht sofort nach andern, die in den Geschöpfen sind, zu bemessen, indem sie ja

1) Ib. S. 40 f.

Gott, wenn sie gerade da sind, zu seiner Vollkommenheit nichts zusetzen, wenn sie nicht da sind, auch nichts von ihr abbrechen; sie sind einfach freie oder contingente Aktionen Gottes. Noch viel weniger gehören sie zur göttlichen Wesenheit oder Natur, wie hingegen die Accidenzen bei den Geschöpfen zur Natur gerechnet werden können. Somit entsteht uns von hier aus durchaus keine Zusammensetzung des göttlichen Wesens, da jene Aktionen weder Theile des göttlichen Wesens sind noch wesentliche Eigenschaften Gottes, noch Qualitäten, welche Gott selbst vollkommen machen oder ausschmücken würden. Es sind vielmehr freiste Entschliessungen des göttlichen Verstandes und Willens in Beziehung auf äussere Gegenstände, die bei aller Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens verschiedenartig wechseln, für Gott da oder weg sein können. Stösst man sich am Worte Accidenzen, so streite ich nicht um Worte, wenn nur die Sache zugegeben wird, dass Gottes Wesen etwas Anderes sei als seine mit freiem Willen gefassten Rathschlüsse“ (S. 45).

„Der Wille selbst als eine in Gottes Wesen liegende Fakultät und der Willensakt, mit welchem Gott nothwendig sich selbst will, bleibt darum doch nothwendig und unveränderlich (S. 47); es handelt sich nur um jene freie Willensaktion nach aussen in Beziehung auf die geschaffenen oder zu schaffenden Dinge, von denen Gott ganz abstehen könnte. — Ueberdiess (S. 49) sind auch diese letzteren Willensbeschlüsse sich gleich bleibend, unveränderlich und legen dem Geschöpf eine solche Nothwendigkeit auf, dass sie allen Geschöpfen unausweichlich und unübersteiglich sind, und Gott selbst sie nicht abändert. Diese hypothetische Unveränderlichkeit ist aber von der absoluten zu unterscheiden. Obwohl in freister Weise gefasst, sind nun doch die Rathschlüsse Gottes unveränderlich, da weder Gott selbst sie wirklich abändern will noch sie abzuändern nöthig hat, sofern er ja als der Weiseste alle Eventualitäten vorhersehend sie fasste, noch die Kreaturen sie abändern können, da diese viel schwächer sind als der allmächtige Gott.“

„Also: Gottes Wesen ist schlechthin unveränderlich, sein Wille nach Aussen aber kann absolut betrachtet so oder anders sein, hypothetisch aber, d. h. nach der einmal geschehenen Feststel-

lung ist er unveränderlich; eine Unterscheidung, die Zanchius angelegentlich geltend macht.“

Offenbar will Vorstius durch alles dieses die Starrheit eines Fatums umgehen, und Gottes schaffend regierenden Willen als eine bewegliche, vor- und nachgeben könnende Macht fassen, unter welcher wir ein persönlich freies Leben führen können. Daher wird die Concession, dass die einmal gefassten Beschlüsse dieses göttlichen Willens unveränderlich seien, dieses Ergebniss ja nicht zurücknehmen; vielmehr werden wir die Dekrete Gottes als vielfach nur bedingte kennen lernen.

„Was die Ewigkeit Gottes betrifft, und wie weit eine gewisse Succession des Früher und Später in ihr Platz finde, so habe ich eine solche allerdings gelehrt, aber man prüfe sie genau. Ausser allem Streit liegt, dass Gott absolut ewig ist, ohne Anfang und ohne Ende, dass er in allen seinen wesentlichen Eigenschaften stets sich selbst gleich ist, nichts unterbrochen und wiederhergestellt wird, *tota simul.* Es fragt sich nur, ob seine Ewigkeit so untheilbar, und Alles zugleich in ihr sei, dass, wie die Scholastiker sagen, sie jedem Zeittheilchen ganz oder vollständig mitexistire, und zwar nicht nur für die Reflexion unsers Erkenntnissvermögens, sondern reell und wahrhaft; ob die Ewigkeit oder ewige Dauer Gottes recht eigentlich eine momentane sei, wie ein Moment untheilbar (52), so dass alle seine Thätigkeiten, innere und äussere, wesenhafte und frei erwählte, so viele ihrer gewesen sind, sind und sein werden, in Einem Augenblick verrichtet werden. Dieses nun leugne ich. Es redet die Schrift von Gott als dem, der gewesen sei, sei und sein werde, schreibt ihm Jahre und Tage zu, ein Gethanhaben und Thunwerden. Also gibt es in der Ewigkeit eine gewisse Succession, ein Vorher und Nachher, namentlich in den Aktionen nach Aussen. Nichts nöthigt uns, dieses uneigentlich zu nehmen als einen Schein nur für unser Erkennen. Diese Dauer macht Gott nicht etwa veränderlich und zeitlich, da sie sein Wesen nicht berührt; denn die Dauer ist nicht Gott selbst nach seiner wesentlichen Eigenschaft, sonst könnte es ausser Gott nichts geben, da sein Wesen keinem andern mittheilbar ist, alle Wesen aber Dauer haben. Nicht die Dauer an sich selbst, sondern nur ihr Verbundensein mit ewigem Leben, Selig-

keit, höchster Güte u. s. w. ist auf Gottes Wesen zu beziehen. Obwohl also die Dauer oder Zeit selbst successiv fliesst, Theile hat, bleibt Gott doch immer derselbe; seine Jahre dauern immer; in seinem Wesen ändert sich nichts. Unsere Ansicht erst entfernt grosse Schwierigkeiten. Verwirft man dieselbe, so folgt, wenn die Ewigkeit jedem Moment ganz coexistirt, dass auch jede Zeit der andern coexistire, d. h. die Dinge der Zeit unterworfen und auch nicht unterworfen seien; coexistiren verschiedene Zeiten einem Dritten, der Ewigkeit, so müssten sie einander auch selbst coexistiren, gestern wie heute. Ferner würde das göttliche Wissen die Dinge anders sehen als sie sind, nemlich als in jedem Moment gegenwärtig. Es gibt also in der Ewigkeit wahrhaft eine Succession, nur dass sie keinen Anfang und kein Ende hat. Bei diesem Einfachen müssen wir stehen bleiben. Dasselbe ist vom Raum und Ort, und von der Unermesslichkeit Gottes zu sagen, sonst kann man die Ubiquitarier nicht widerlegen."

„Dass Gottes Rathschlüsse ewig seien, habe ich nie einfach geleugnet (67); sie sind vor Grundlegung der Welt gefasst, also ewig; nur nicht so schlechthin ewig wie Gottes Wesen selbst. Sie sind nicht Gott selbst, sondern etwas von ihm Verschiedenes, da sie von seinem Gutdünken ausgehen, was von seinem Wesen nicht gilt. Die Potenz geht dem Akte vor, Gott konnte beschliessen, ehe er beschloss, also waren die Beschlüsse nicht immer aktuell da, sondern fingen an zu sein, als sein Wille sie setzte. Nichts, was von freiwilliger Ursache her ist, ist einfach ewig."

„Die Allgegenwart betreffend wird mir vorgeworfen, ich bezweifle, ob Gott mit seiner Substanz auf Erden gegenwärtig sei, ob somit Christus, der auf Erden war, Gott sei. Es handelt sich aber nicht um die Allgegenwart selbst, sondern um den *modus* (75); ich bekenne, Gott sei nicht nur nach Kraft und Macht, sondern auch nach seinem Wesen unermesslich, unbegrenzt und wesenhaft überall gegenwärtig, er erfülle Himmel und Erde und trage alle Geschöpfe in seiner Hand; behaupte aber, die specielle Art und Weise sei dem Glauben nicht aufzudrängen, namentlich die beiden scholastischen Sätze, Gott sei mit der Ganzheit seines Wesens wie ein untheilbarer Punkt in

allen Dingen, auch den geringsten und schmutzigsten, somit selbst die ganze Trinität in jedem Pünktlein, und zugleich überall ausgegossen, nicht einmal für Gott selbst ein bestimmtes. Glauben wir die Sache, den *modus* aber lassen wir unbestimmt" (84).

„Ueber die verschiedenen Arten des göttlichen Willens, des wirkenden, billigenden, vorschreibenden (104) lehre ich: Gott mässigt seine Gnadenwirksamkeit so, dass er die uns gegebene Natur unverletzt lässt, und uns mehr ethisch als physisch necessitirt, gemäss seiner Weisheit und Gerechtigkeit. Es ist viel grösser einen Menschen, dem Freiheit gelassen wird, mit wirksamen Gründen zur Frömmigkeit ziehen, als Berge versetzen (107). Daher wünscht Gott unser Frommsein, nicht als setze dieses einen Mangel oder Unvollkommenheit in Gott. Dann billigt er unsere Bekehrung, denn vieles geschieht von Menschen, was Gott nicht will, er müsste denn die Verbrechen absolut wollen. Im Wort Wille liegt eben eine Zweideutigkeit; ohne den zulassenden Willen Gottes geschieht freilich nichts, auch nicht ohne den regierenden; vieles aber wider den billigenden, vorschreibenden. Vorschrift und vorschreibender Wille ist zu unterscheiden als Effekt und Ursache; auch kann dieser mehr als nur Vorschrift geben, er kann dieselbe erklären, empfehlen, ethisch den Gehorsam wirken, mahnend, verheissend, drohend, wodurch er dann auch das Thun der Vorschriften möglich macht."

„Vom vorhergehenden und bedingten Willen Gottes habe ich geschrieben: Gott wolle mit vorhergehendem Willen bedingt Aller Heil, sofern sie die Bedingung, Glauben und Busse, erfüllten; da aber nicht Alle gehorchen, so gehe ein nachfolgender Wille hervor, welcher in Beachtung der Umstände, die uns schon anhaften, Einige (die Gläubigen) zu beseligen, Andere (die Ungläubigen) zu verdammen festsetzt." So schon die Kirchenväter, und diese Unterscheidung ist von den Orthodoxen nie einfach verworfen worden, nicht einmal von den Strengern wie Martyr und Zanchius. Vollends im Concordienbuch ist so gelehrt; genau stimmt es mit der hl. Schrift."

„Es geschieht in der Welt nichts, was Gott nicht irgendwie vor der Welt beschlossen hat; aber nicht Alles hat er auf

gleiche Art und Weise vorhergesetzt, sondern Einiges absolut und genau, Anderes bedingt, Einiges mit Nothwendigkeit und absolut, Anderes als contingent geschehend; Einiges effektiv, Anderes permissiv. Das göttliche Vorhersehen der wirklich geschehenen Dinge gründet sich nothwendig auf eine Art Vorherfestsetzung, da es selbst nicht Entscheidung der Dinge ist, eine andere sichere Ursächlichkeit ausser Gott aber nicht gedacht werden kann. Das Dekret ist daher vor dem Vorhersehen, ja dessen Ursache und genau ihm entsprechend." — „Veränderlich sind die Rathschlüsse nur soweit sie bedingte sind, und auch so geschieht nur was Gott wollte; denn solches sollte nur auf Leistung der Bedingung hin geschehen. Alles ist von Gott vorherbestimmt, aber nicht alles absolut (120), sonst wäre er Urheber der Sünde. — Daher kann er verheissen und es dann nicht thun, drohen und dann die Strafe erlassen, alles bei der grössten Beständigkeit."

„Er sieht Alles, auch das Contingente vorher, nur hängt nicht alles Vorhersehen vom absoluten Dekret ab; das Contingente muss von einem andern Dekret abhangen, obwohl wir den *modus* nicht begreifen. Dann ist das Vorhersehen selbst auch kein absolutes, sondern ein einfaches Sehen, gegründet auf bedingten und permissiven Rathschluss."

„Gott kann von seinem Strafrecht nachlassen" (129), sein Gericht erfordert nicht eine genaue und vollständige, die ganz entsprechende, Strafe des Vergehens. Damit ist seiner Gerechtigkeit, die alles Gute liebt und alles Böse straft, jenem wohl, diesem übel will, nichts genommen; ebenso wenig seiner absoluten Macht. Er ist der gerechteste Richter und die absoluteste Macht; er ist aber kein geschworner Richter, von einem Höhern eingesetzt. Ich sage nie, er erlasse alle Strafe, sondern nur die genau verdiente; er erlässt nur, wo wir an Christus glauben. Hass gegen die Sünde ist in Gottes Wesen, somit nothwendig; Bestrafen aber geht vor sich unter Rathschlüssen seines freien Willens. Strafe ist so gut sein Eigenthum wie Gnade."

„Von der Gnade lehre ich, dass sie rein aus Gottes Willen uns geschenkt wird, dann aber frühere Gnade bei Ertheilung späterer berücksichtigt werde (144), somit einen Grund auch in uns

habe, womit kein Verdienen eingeschwärzt wird, da die erste schon geschenkt ist, die zweite unverdient; aber Gott will diese Ordnung. — Die hinreichende Gnade ist die Proportion der geschenkten Hülfe und der zu leistenden Pflicht, und Gott schreibt uns nichts einfach Unmögliches vor (151), das wir nicht aus uns selbst oder durch göttliche Hülfe leisten könnten, mit welcher wir hinreichend ausgerüstet sind. Meine man ja nicht, durch diesen Satz werde Gottes rettende Gnade gemindert, oder dem menschlichen Vermögen und Willen mehr als recht ist, zugeschrieben, oder die particulare Erwählung zweifelhaft. Denn der Gnade allein schreiben wir ja alles zu, was an spirituellem Guten vom Menschen geleistet wird, und sie ist nur herrlicher, je Mehreren und kräftiger sie sich mittheilt. Dem menschlichen Willen schreibe ich nichts zu als nur die Freiheit, zuzustimmen oder nicht, d. h. die ernstlich angebotene Gnade zuzulassen oder zu verwerfen, was eine unveräusserliche, natürliche Freiheit ist. Endlich sind nicht die überall ernstlich Berufenen die beständig Erwählten, sondern die, welche mit wahrem und beharrlichem Glauben Christus ergreifen; auch ist anbieten und wirklich verleihen zweierlei, und letzteres wird nur den Wenigen, die der Vater zu Christus zieht, oder deren Herz Gott so wirksam bewegt, dass sie der dargebotenen Gnade freiwillig beistimmen, und die von Gott geordneten Mittel gebrauchen. Ueberdiess lehre ich nicht, dass die heilsame Gnade einfach Allen dargeboten werde, sondern denen insgesammt, welchen Gott das Heil verkündigen lässt, und auch diesen je nach Umständen und Verhältnissen. Er liess und lässt noch viele Völker in Unwissenheit, mit verborgenem aber gerechtem Urtheil; und unter denen, die das Evangelium hören, verblendet und verstockt er Frevler, die sein Wort verachten, und welche, so lange sie solche sind, der wirksamen Gnade entbehren. Genug, dass Gott ordentlicher Weise und gemeiniglich allen denen, zu denen er das Evangelium sendet, so viel Gnade und Hülfe leistet, oder so viel Vermögen innen und aussen schenkt, als hinreicht zum Glauben und zur Bekehrung; dass also Gott im Evangelium nichts von uns verlangt, was wir nicht unter seiner erregenden und stets wirkenden Hülfe leisten könnten,

wenn wir nicht uns selbst fehlen wollen. So bleibt Gott seine Ehre, uns aber der Sporn zur Frömmigkeit.“

„Von der Rechtfertigung und Imputation fremder Schuld und fremder Gerechtigkeit (154). Ich habe geschrieben: dass Viele durch des Einen Adams Ungehorsam Sünder geworden, dass Christus für uns zur Sünde und zum Fluch geworden, wir aber seine Gerechtigkeit erlangen, meine nicht die Imputation einfach fremder Gerechtigkeit, sondern nur die natürliche und dann die spirituelle Hervorbringung selbst, oder die Gelegenheit oder wirkende Ursache, auch den Nutzen und Zweck der Leiden Christi. Wohl handle Gott in der Rechtfertigung wie ein Richter, aber doch auch als oberster Herr, d. h. nicht als ein geschworener, abhängiger Richter, der auch das kleinste noch so bereute Vergehen nicht vergibt, sondern nach seinem absoluten Rechte liberal vergebend. Das zu sagen, veranlassten mich Calvin und Musculus. Die Imputation lehre ich, es handelt sich nur um deren *modus* (160). Wird uns Adams Schuld und Christi Gerechtigkeit angerechnet, so doch beide nicht als schlechthin uns fremde; vielmehr ist eine Verwandtschaft vorausgesetzt mit dem, aus welchem die Sache natürlich herfliesst, und welche der nächste Grund und die Vermittlung der Imputation ist. Weil Alle aus dem schon schuldigen Adam natürlich herstammen, so werden sie an seinem Fall betheiligt und als mit ihm gefallen bezeichnet. Weil wir Christo wie Glieder dem Haupte eingepflanzt werden, geistlich aus ihm erzeugt, so wird seine Gerechtigkeit uns wirklich mit ihm geeinten angerechnet, ist der Wirkung und Frucht nach unser geworden. So wird unsere Sünde Christo imputirt, weil er kraft Verordnung des Vaters und eigenen Entschlusses unsere Sache auf sich nimmt, als unser Bruder sich als Opfer für unsere Sünden stellt, d. h. unsere Krankheiten und Schmerzen auf sich nimmt, nicht aber als wäre er subjektiv Sünder geworden, und hätte unsere Sünde an sich genommen, sondern weil er unserer Sünden wegen verwundet und an's Kreuz gebracht wurde, und diese der Grund sind, warum Gott ihn und er sich selbst dahingegeben als Opfer. Hier irren mit den Papisten einige Pseudoevangelische, wenn sie eine schlecht-

hin nur fremde, durch keine Verwandtschaft, leiblich oder geistlich vermittelte Imputation aufstellen."

„Von der Beharrlichkeit (176) sage ich mit allen Evangelischen, dass die Gewissheit des gegenwärtigen Glaubens da sei, gegenüber der papistischen Ungewissheit des eigenen Heils. Von dem Beharren des künftigen Heils solle man immer das Beste hoffen, da Gott von seiner Seite es an nichts dazu Nöthigem fehlen lässt. So lange wir also den Glauben an Christus behalten, sind wir ruhig; wenn nur wir selbst uns nicht fehlen. Von Gottes Seite ist Sicherheit, auf unserer aber Gebrechlichkeit. Gewiss liebt Gott die Erwählten, aber bevor sie wirklich schon Erwählte sind, kann man dieses nicht auch sagen; die Schrift nennt oft Erwählte die wirklich Frommen. Auch die einst glauben und selig werden, heissen etwa Erwählte, doch nicht in der Schrift; aber so lange sie ausser Christus sind, liebt Gott sie nicht, denn so gefallen sie ihm nicht."

In diesen und ähnlichen Ausführungen sucht Vorstius überall die abstrakt ontologische Absolutheit Gottes durch die moralischen Eigenschaften zu bestimmen und zu begrenzen, die Welt und Alles, was in derselben geschieht, aus dem blos arbiträren Willensentschluss Gottes abzuleiten, und dabei ein gewisses Sichselbstzurückhalten des absoluten Wesens zu gewinnen, um den sittlichen Geschöpfen die persönliche Bethätigung frei zu halten. Damit zusammenhängend ist das Bestreben, auch die Erlösung auf einen sittlichen Process zurückzuführen, indem die Rechtfertigung, Imputation der Gerechtigkeit und Satisfaktionsleistung Christi erst mit oder auf die Bekehrung hin sich verwirklicht [1]).

Dem gemäss ergab sich auch die Umgestaltung der Prädestinationslehre. Zuerst werden die Schriftstellen, welche ein absolutes Gutdünken Gottes als schlechthin und unbedingt entscheidend verherrlichen, dahin verstanden, dass der Rathschluss, Glaubende zu beseligen, in der That ein absoluter sei, nicht vom Vorhersehen des Glaubens hervorgerufen, sondern vielmehr das Entstehen des Glaubens im Menschen verursachend und begün-

---

1) Schola ἀλεξίκακα ad Comment. Sib. Lubberti. Leyd. 1614. S. 99.

stigend [1]). Alsdann sucht Vorstius in der Gnadenwahl selbst alles zu entfernen, was auf eine tyrannische Willkür oder Simulation Gottes führen würde, ganz besonders in der Polemik wider Piscator [2]).

„Du schreibst Gott eine durchaus tyrannische und ungerechte Gewalt zu unter dem Vorwand seiner verborgenen Gerechtigkeit, d. h. deren Gründe wir mit unserer Einsicht nicht erreichen können. Es wäre ja offenbare Ungerechtigkeit, wenn Gott, wie du sagst, die meisten Menschen zum ewigen Verderben und darum zur Sünde ohne Weiteres *(praecise)* bestimmt hätte, wenn er sie für schlechthin unausweichliche und nothwendige Sünden strafen und ewig verdammen würde; wenn er mancherlei vorschriebe, verhiesse u. s. w., was er doch nicht geschehen zu lassen schlechthin bei sich beschlossen hätte, wenn er Busse und Glauben forderte von denen, welchen er die ausreichende Hülfe, ja die durchaus nothwendige nicht geben will.“

Durch sorgfältige Auslegung der von Piscator citirten Schriftstellen sucht Vorstius zu zeigen, dass hier überall ein sittlicher Process gemeint sei.

Die weitere Ausführung der Vorstischen Prädestinationslehre können wir darum übergehen, weil sie mit der arminianischen zusammentrifft.

Kein Atheismus noch Socinianismus also findet sich bei Vorstius, wohl aber das ernstliche Streben, der immer schroffer gewordenen Schulorthodoxie des calvinischen Systems eine mildere, darum aber auch unbestimmtere Lehre entgegenzustellen. Es ist eine der vielen innern Reaktionen wider die orthodoxe Zuspitzung der protestantischen, näher der reformirten Lehre, welche im Interesse der moralisch freien Persönlichkeit des Menschen versucht worden sind, und nothwendig theils der römisch-katholischen, theils der socinianischen Lehrweise in diesen Lehrstücken sich mehr annähern, als die alte polemische

---

1) Ib. S. 104 f.

2) *Parasceue ad amicam collationem cum Piscatore.* Goudae 1612. S. 22. — Piscators Vertheidigungen sind in einem starken Quartband zu Herborn 1618 erschienen.

Gesinnung es sich gefallen lassen konnte. Darum ist Vorstius als Häretiker ausgestossen worden wegen der ernstlich versuchten Vermittlung des anthropologischen mit dem theologischen Interesse. Seinen Lehren kann man im Einzelnen widersprechen, sein Streben aber nur für ein gesundes anerkennen, welchem später auch die Kirche sich nicht hat entziehen können.

II.

Ueber Zweck und Gedankengang des Römerbriefs,

nebst der Erörterung einiger paulinischer Begriffe, mit besonderer Rücksicht auf die Commentare von Tholuck und Philippi.

Von

Dr. Baur.

(Fortsetzung.)

2. Die Werke und der Glaube.

Die Frage, wie der Apostel, während er den Werken alle rechtfertigende Kraft abspricht und die Rechtfertigung allein auf den Glauben gründet, doch zugleich ganz allgemein den Satz aufstellen kann, dass Gott jedem nach seinen Werken vergelten werde, Röm. 2, 6., ist mit Recht auch von den neuesten Interpreten in besondere Erwägung gezogen worden. Philippi hält sich ganz an die altprotestantische Auffassung, die den Werken gern alles einräumt, wenn man sie nur nicht für verdienstlich hält. Er glaubt, die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit mit der Lehre von dem Lohn der guten Werke am einfachsten in folgender Weise in Einklang bringen zu können: Der Glaube macht die Person des Sünders gerecht, die gerechte Person kann aber nur gerechte Werke vollbringen. Denn was den Werken der durch die Rechtfertigung Wiedergeborenen noch Mangelhaftes

und Sündliches anhaftet, das ist durch die rechtfertigende Gnade bedeckt und vergeben. Es kommt nur noch das neue in ihm herrschende Princip, der innerste Lebensgrund in Betracht. Wie nun die ζωὴ αἰώνιος die unmittelbare Frucht der Glaubensgerechtigkeit ist, so ist sie wegen der unauflöslichen Verknüpfung beider zugleich der Lohn der Lebensgerechtigkeit. Die Werke der Wiedergeborenen verdienen nach der Urnorm des Gesetzes, weil sie als dieser entsprechend betrachtet werden, das ewige Leben. Diese Betrachtung ist aber nur durch das Vorhandensein der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως berechtigt und begründet, denn an und für sich selbst sind diese Werke mangelhaft, von der Sünde inficirt und unvollkommen, also dem κατάκριμα τοῦ νόμου verfallen. A. a. O. S. 140 f. Diese Erklärung ist in der That so einfach, dass es keines grossen Scharfsinnes bedarf, um einzusehen, wie wenig sie das leistet, was sie sich zur Aufgabe macht. Statt die Glaubensgerechtigkeit und Lebensgerechtigkeit in Beziehung auf die Rechtfertigung mit einander auszugleichen, stellt sie sich nur auf die Seite der Glaubensgerechtigkeit. Denn wenn die Werke so mangelhaft und unvollkommen sind, dass das, was ihnen fehlt, erst durch die rechtfertigende Gnade oder den Glauben ergänzt werden muss, so ist klar, dass das rechtfertigende Moment nicht in den Werken, sondern nur im Glauben liegt. Und wie die, die gute Werke haben, um des hinzukommenden Glaubens willen beseligt werden, so werden die, die böse Werke haben, nicht um dieser Werke willen, sondern wegen des ihnen fehlenden Glaubens verdammt. Es kommt demnach auch so wieder alles auf den Glauben an, und man weiss nicht, wie der Apostel demungeachtet Seligkeit und Unseligkeit durch die Werke bedingt sein lässt. Auch Tholuck ist daher mit dieser Entscheidung nicht zufrieden, was er aber selbst dafür gibt, kommt in einer nicht sehr klar motivirten Entwicklung doch wieder auf dasselbe hinaus. Dass dem Nichtchristen, er mag an der absoluten Norm oder an seiner eigenen relativen gemessen werden, kein Anrecht auf die ζωὴ αἰώνιος zukommt, soll als Inhalt des Textes feststehen. Er soll aber wenigstens Andeutungen enthalten, um wohl auch auf die weitere Frage, ob nach der Anschauung des Apostels jenes Verwerfungsurtheil sich gleichmässig über alle erstrecke,

Antwort zu geben. Davon bezeugen nämlich sowohl V. 14. 27. als die Gewissensapologie V. 34. das Gegentheil. Sei nun das verwerfende Urtheil V. 8—12. nicht das temporale eines Endurtheils (V. 16 erkennt Tholuck nur den Ausdruck für die göttliche Werthbestimmung über den Menschen, abgesehen von der Erlösung, dieselbe Wahrheit, welche 3, 20. ausspreche), so könne dasselbe zwar denen, welche seinen Forderungen nicht gerecht gewesen, die ζωὴ αἰώνιος nicht gewähren, aber Huld und Gnade könne ihnen doch nach dem Maasse des ζητεῖν δόξαν zu Theil werden, sofern die neue Lebensgestaltung des Glaubens als Produkt vorheriger Lebensrichtung anzusehen sei, die ἔργα sich im Glauben vollenden. Die göttliche Würdigung der bessern Lebensrichtung der Heiden bethätige sich darin, dass der Glaube an den Lebensvollender, an Christum, im Jenseits möglich gemacht werde. Auch hier also vollenden sich die Werke erst im Glauben, nur mit dem Unterschied, dass die den Glauben vollendenden Werke nicht blos den durch den Glauben gerechtfertigten Christen, sondern auch den Heiden zugeschrieben, ebendesswegen aber in das Jenseits, wo sie erst zum Glauben gelangen, verlegt werden. Wenn auch der Glaube als Produkt der vorherigen Lebensrichtung angesehen werden soll, so ist es doch nicht diese, sondern der zu ihr erst hinzukommende Glaube, wovon die Seligkeit abhängt. Die Rechtfertigung liegt somit auch hier nur in der Glaubensgerechtigkeit, und es ergeht über alle, die sie nicht haben, das gleiche Verwerfungsurtheil. Nur dann würde sich dieses Urtheil nicht gleichmässig auf alle erstrecken, wenn der dem Glauben vorangehenden Lebensrichtung für sich schon ein innerer sittlicher Werth zugeschrieben würde. Der Glaube würde sodann zwar als ein neues sittliches Moment hinzukommen, aber nicht um der ganzen Lebensrichtung qualitativ ihren absoluten sittlichen Werth zu geben, sondern nur um sie quantitativ auf eine noch höhere Stufe der sittlichen Vollkommenheit zu erheben. Er würde, wie ja auch bisweilen von einem ἔργον τῆς πίστεως die Rede ist, 1 Thess. 1, 3., 2 Thess. 1, 11., selbst unter den Gesichtspunkt der ἔργα zu stellen sein, so dass er demnach seine rechtfertigende Kraft nicht einzig und allein von dem Objekt erhält, auf das er sich bezieht, sondern als das dem Willen

Gottes entsprechende Verhalten zum Evangelium in sich selbst eine des göttlichen Wohlgefallens würdige sittliche That ist. In diesem Sinne spricht auch Melanchthon vom Glauben als einem *opus* nach der Norm des Gesetzes, d. h. als einem Akt des sittlichen Verhaltens, er hält aber diesen Gesichtspunkt nicht fest, sondern setzt sogleich wieder an die Stelle desselben den paulinischen Rechtfertigungsglauben. *Breviter respondendum est*, sagt er in seinem Comment. in ep. ad Rom. Corp. Ref. Vol. XV. S. 576 f., *phrasin legis esse, reddet juxta opera, id est reddet justis praemia, injustis poenas. Sed qui sint justi, docet Evangelium, et quomodo opera placeant Deo. Et quidem lex de fide tanquam de opere loquitur, quia revera est praecipuus cultus Dei, et praecipuum opus, fiducia misericordiae Dei, qua Deus vere invocatur. Unde autem oriatur haec fides, docent promissiones seu Evangelium. Postea placent et reliqua opera a Deo mandata, quae sequi fidem necessario debent. Est ergo sententia: reddet juxta opera, id est, justis dabit vitam aeternam, hoc est, ut Evangelium docet, fide justificatis. Et in his necesse est esse inchoatam obedientiam, quae placet, non quia legi satisfaciat, sed quia fide reconciliata est persona et agnoscit suam infirmitatem, et tamen credit, hos cultus propter Christum patri placere.* So unbedenklich Melanchthon die beiden Gesichtspunkte, den legalen und den evangelischen, in einander übergehen lässt (wie diess auch sonst die gewöhnliche Auskunft ist, man vgl. z. B. de Wette zu 2, 6.), so genau müssen sie als auf zwei verschiedenen Anschauungen ruhend unterschieden werden. Eben desswegen wissen wir aber immer noch nicht, von welcher der Apostel 2, 6 f. ausgeht, und wie er den in dieser Stelle aufgestellten Maassstab mit dem Hauptsatz seiner Rechtfertigungslehre sich zusammengedacht hat. Betrachtet man die Stelle 2, 6 f. für sich, so kann man nur die Ansicht von ihr haben, der Apostel wolle zwei Klassen von Menschen nach Maassgabe ihres sittlichen Verhaltens unterscheiden, von welchen die eine durch das Gute, das sie thut im Streben nach dem Ewigen, die ζωὴ αἰώνιος erlangt, die andere durch das entgegengesetzte Verhalten der Strafe verfällt. Würde man nun freilich auf die erste Klasse die Calov'sche Frage anwenden; *ubi usquam aliquis mortalium est aut fuit, cui ipsa vita*

aeterna per sua opera obtingat, so wäre es schlechthin um sie geschehen, der Apostel hätte sie nur des Gegensatzes wegen genannt und die Vergeltung nach den Werken würde in dem einen Falle wie in dem andern nur in absoluter Verwerfung bestehen. Was berechtigt uns aber jenen absoluten Maassstab bei dem Apostel vorauszusetzen? Warum soll er sich nicht das ζητεῖν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν u. s. w. ebenso als etwas Relatives gedacht haben, wie das Gelangen zu der ζωὴ αἰώνιος? Spricht er doch auch bei den Heiden von einem ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου. Wie lässt sich denken, dass er alles sittliche Streben unter Heiden und Juden nur für gleich verwerflich gehalten habe? Auch sonst hat man ja die Stelle nicht so aufgefasst, nur meinte man die in ihr ausgesprochene *sententia legalis* müsse erst durch die Gnadenlehre des Evangeliums ihre Korrektur erhalten (vgl. Phil. a. a. O. S. 40). Ist aber nicht vielleicht die Sache eher aus dem entgegengesetzten Gesichtspunkt aufzufassen? Kann nicht auch die streng paulinische Rechtfertigungslehre das Interesse nahe legen, sie auf die allgemeine sittliche Grundanschauung zurückzuführen?

Man darf es bei der paulinischen Rechtfertigungslehre nie vergessen, dass sie den Charakter einer Theorie an sich trägt, die ganz darauf angelegt ist, das Verhältniss der Werke und des Glaubens, worauf sich alles in ihr bezieht, aus dem Gesichtspunkt des abstraktesten Gegensatzes aufzufassen. Es handelt sich in ihr, wie mit Recht bemerkt worden ist [1]), nicht um das Verhältniss der Bestandtheile, die wir von der christlichen Frömmigkeit selbst unterscheiden, sondern um das Verhältniss, in welchem die christliche Frömmigkeit als Ganzes zu einer andern Glaubensweise steht. Die Rechtfertigung durch den Glauben und die Rechtfertigung durch Werke stehen sich bei ihm nicht wie zwei verschiedene Auffassungen des Christenthums gegenüber, sondern wie Christenthum und Judenthum. Da ihm seine Rechtfertigungslehre zur Bestimmung dieses Verhältnisses dienen soll, so fasst er das Judenthum in seiner abstraktesten Spitze als

1) Zeller, die Lehre des Paulus und Augustinus von der Sünde und Gnade, Theol. Jahrb. 1854, S. 303.

Gesetz auf. Ist das Judenthum schlechthin Gesetz, so ist ihm ebendamit die Befähigung abgesprochen, die Menschen in ein beseligendes Verhältniss zu Gott zu setzen. Denn, wie der Apostel selbst sagt Gal. 3, 10., alle die ἐξ ἔργων νόμου sind, nichts Anderes als Werke des Gesetzes aufzuweisen haben, sind unter dem Fluch, denn es steht geschrieben: verflucht ist jeder, der nicht fortgehend bleibt in allem was im Buche des Gesetzes geschrieben ist, dadurch, dass er es durch die That befolgt. Das Gesetz ist dazu da, dass es nach dem ganzen Inhalt seiner Gebote und Vorschriften befolgt wird, fehlt auch nur das Geringste daran, so kann es nur sein Verdammungsurtheil aussprechen. Da nun eine solche Befolgung des Gesetzes, ein solches ἐμμένειν ἐν πᾶσι — τοῦ ποιῆσαι αὐτά, für jeden schlechthin unmöglich ist, so ergibt sich hieraus zwar unmittelbar der absolute Gegensatz, in welchem Judenthum und Christenthum zu einander stehen, sehr natürlich dringt sich aber auch die Frage auf, ob das Judenthum, schlechthin nur als Gesetz aufgefasst, nicht unter den Gesichtspunkt eines abstrakten Begriffs gestellt wird, welcher dem Wesen der alttestamentlichen Religion nur nach Einer Seite hin entspricht. Das A. T. besteht ja nicht blos aus gesetzlichen Geboten und Vorschriften, es nimmt selbst darauf Rücksicht, dass die Gesetzesgerechtigkeit des Menschen immer nur eine unvollkommene ist, dass der Mensch ebendesswegen auch einer Ergänzung des ihm Fehlenden, einer Ausgleichung dieses Missverhältnisses durch die göttliche Gnade und Vergebung bedarf, das A. T. hat selbst alles gethan, den Fluch, welchen das Gesetz auf den Menschen liegen lässt, durch alle jene Opfer und Versöhnungsanstalten, die einen so reichhaltigen Bestandtheil der alttestamentlichen Religionsverfassung ausmachen, aufzuheben. Wie man auch über die Unvollkommenheit dieser Anstalten vom Standpunkt des Christenthums aus urtheilen mag, so waren sie doch nach jüdischer Anschauung ebenso göttlichen Ursprungs wie das Gesetz und sollten für das religiöse Bewusstsein der Juden dasselbe sein, was für den Christen die Versöhnungsanstalt seiner Religion ist. Warum ist alles diess, das dem Gesetz gegenüber die andere nicht minder wesentliche Seite des alttestamentlichen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen bildet,

für den Apostel so gut wie nicht vorhanden, wenn er vom Judenthum oder dem A. T. nur als dem Gesetz spricht, dessen unerfüllte Forderungen den Menschen nur verdammen können? Kann man sich diess anders erklären als daraus, dass er auch diesen Theil der alttestamentlichen Religionsverfassung unter den Begriff des Gesetzes stellte und auch in jenen Anstalten nur Forderungen des Gesetzes sah, Leistungen, die der Mensch selbst durch sein eigenes Thun nach der Vorschrift des Gesetzes zu vollbringen hat? Hält man sich in allem diesem nur an den strengen buchstäblichen Begriff des Gesetzes, so kann man freilich das sittliche Thun nur in die Befolgung des äusserlich Gebotenen setzen. Auf dieser niedrigen Stufe des sittlichen Bewusstseins steht ja aber das A. T. nicht, es weiss selbst, wie so viele Stellen bezeugen, recht gut von der Aeusserlichkeit des gesetzlichen Thuns die Gesinnung als das Innere zu unterscheiden, das allein dem Menschen seinen wahren sittlichen Werth vor Gott gibt, und Gott selbst über das Mangelhafte seiner Gesetzeswerke hinwegsehen lässt. Gibt es also nach dem A. T. selbst ein sittliches Verhalten und ein Verhältniss des Menschen zu Gott, das nicht blos nach dem strengen Maassstab des buchstäblich zu erfüllenden Gesetzes zu bemessen ist, so kann auch das Judenthum in kein so schroffes Verhältniss zum Christenthum gesetzt werden, der absolute Gegensatz wird von selbst zu einem blos relativen, es gibt nicht blos ἔργα νόμου, die nur nach dem inadäquaten Verhältniss, in welchem sie zu dem Gesetze stehen, so genannt werden, sondern auch ἔργα, welchen nach der Gesinnung, aus welcher sie hervorgehen, der innere sittliche Werth nicht schlechthin abgesprochen werden kann [1]). Den deutlichsten Beweis davon aber, wie überspannt der Gegensatz des Christenthums zum Judenthum ist, wenn der Charakter des letztern einzig nur durch den Begriff des Gesetzes bestimmt wird, gibt der Apostel dadurch, dass er ihn selbst nicht in seiner Strenge festhalten kann.

---

1) Es ist nicht zu übersehen, dass der Apostel, so oft er von dem δικαιοῦσθαι im strengen gegensätzlichen Sinne spricht, nicht unterlässt zu ἔργα noch νόμου hinzuzusetzen. Vgl. Röm. 3, 20. 28. Gal. 2, 16 f. Ἔργα νόμου sind Werke, an welche der streng gesetzliche Maassstab nach Gal. 3, 10. angelegt wird.

Kaum hat er seine δικαιοσύνη θεοῦ als den von Gott neu geoffenbarten Weg dargestellt, auf welchem allein der Mensch der in der heidnischen und jüdischen Welt herrschenden Ungerechtigkeit gegenüber zur Rechtfertigung und Beseligung gelangen kann, so drängt es ihn, denselben Weg aus dem A. T. selbst als einen dem religiösen Bewusstsein der Juden keineswegs fremdartigen nachzuweisen. Wenn schon Abraham durch den blossen Glauben gerechtfertigt worden ist, wenn schon David eine nicht in Werken bestehende Gerechtigkeit kannte, so erhellt hieraus nicht nur, dass die Rechtfertigungslehre des Christenthums nichts absolut Neues ist, sondern auch wie beengend es ist, die alttestamentliche Religionsverfassung auf den Begriff des Gesetzes so einzuschränken, dass die Sittlichkeit der ἔργα νόμου nichts anders sein kann, als der Widerstreit des sittlichen Bewusstseins mit den Forderungen des Gesetzes. Dem Gesetz bleibt so freilich nur das Amt, die Sünde zu strafen und zu verdammen, wer wollte aber läugnen, dass es auch im A. T. möglich war, trotz der Mangelhaftigkeit der Gesetzeserfüllung, im Vertrauen auf die auch dem A. T. nicht fehlende Versicherung der göttlichen Gnade, nicht blos das Verdammungsurtheil des Gesetzes, sondern auch den Frieden eines mit Gott versöhnten Gewissens in sich zu haben? Die ἔργα νόμου sind daher ein rein theoretisch aus dem A. T. abstrahirter Begriff, welchem in der Wirklichkeit insofern nichts entspricht, als das A. T. selbst keine Berechtigung dazu gibt, das Gesetz als solches von allem Andern, das mit ihm zusammengehört, in dieser schroffen abstrakten Weise zu trennen. Werke des Gesetzes in diesem Sinne könnten nur die Werke der pharisäischen Gesetzesgerechtigkeit sein, diese selbst ist ja aber nur das Extrem einer Einseitigkeit, die, wenn auch im A. T. wurzelnd, doch diesem selbst nicht zuzurechnen ist. Wie mit den ἔργα νόμου, so verhält es sich auf ähnliche Weise mit der πίστις. Auch der Begriff der πίστις im paulinischen Sinne ist eine Abstraktion, die als solche in der Wirklichkeit nicht existirt. Je schärfer der Apostel den Begriff der ἔργα νόμου auffasst, um mit demselben alles abzuschneiden, was dem eigenen subjektiven Thun des Menschen irgend einen Anspruch auf das δικαιοῦσθαι geben könnte, um so schärfer muss auch in dem Be-

griffe der πίστις alles negirt werden, was als ein eigener selbstthätiger Akt des Menschen anzusehen wäre. Die πίστις ist schlechthin nur Glaube, die durch sie vermittelte δικαιοσύνη θεοῦ geht ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, ist durch und durch Glaube, die πίστις ist somit eine blosse Form, die für sich selbst nichts ist, sondern alles, was sie ist, nur von dem Objekt hat, auf das sie sich bezieht. Demungeachtet kann auch darüber kein Zweifel sein, dass auch der Glaube ein subjektives Verhalten ist, das ohne die eigene Selbstthätigkeit des Subjekts nicht gedacht werden kann. Er ist somit auch ein Thun auf der Seite des Menschen und gehört insofern, sei es auch nur als ἔργον πίστεως, unter den Begriff der ἔργα. So streng daher auch der Apostel durch den Gegensatz der πίστις zu den ἔργα νόμου alles subjektiv Bedingende von dem δικαιοῦσθαι ausschliesst, so ist doch auch die πίστις selbst eine das δικαιοῦσθαι vermittelnde subjektive Bedingung, denn wie kann der Mensch die δικαιοσύνη θεοῦ sich subjektiv aneignen, wenn er nicht in der πίστις die ihr entsprechende sittliche Disposition in sich hat? Bei aller Verschiedenheit des sittlichen Werths gehören sowohl die ἔργα νόμου als die πίστις unter denselben Gesichtspunkt des Sittlichen, sie rücken so immer näher zusammen; wie es nur die Abstraktion des Begriffs ist, welche bei den ἔργα νόμου die thatsächliche Erfüllung der Gebote des Gesetzes so fixirt, dass dabei die dem Thun zu Grunde liegende und das Mangelhafte desselben ergänzende innere Gesinnung so gut wie nicht in Betracht kommt, so ist auch der Glaube nicht so inhaltsleer ,dass er nicht als die den Menschen beseelende innere Gesinnung das vor allem wäre, wodurch der sittliche Werth des Menschen vor Gott bestimmt wird. Worauf anders kann nun aber, so betrachtet, die paulinische Rechtfertigungstheorie führen, als auf den allgemeinen Kanon, dass allein die Gesinnung, oder sofern auch die Gesinnung, wenn sie eine lebendige sein soll, sich durch Werke bethätigen muss, die Werke der Maassstab sind, nach welchem Gott das entscheidende Urtheil über die Menschen fällt? Wenn daher der Apostel 2, 6. als Norm des göttlichen Gerichts ganz allgemein den Grundsatz aufstellt, dass Gott ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, so steht diess zwar scheinbar im Widerspruch mit dem Hauptsatz seiner Recht-

fertigungslehre, ist aber der Sache nach nur das Allgemeine, auf das auch er in letzter Beziehung immer wieder zurückkommen musste, wenn es ihm nicht, um den Gegensatz des Judenthums und Christenthums so scharf als möglich hervorzuheben, darum zu thun war, die ἔργα νόμου und die πίστις in einer Spitze aufzufassen, die nur der theoretischen Betrachtung angehört. Wie er hier, wo er Heiden und Juden unter dem allgemeinen sittlichen Gesichtspunkt einander gegenüberstellt, ganz unbefangen die Norm des göttlichen Gerichts in die Werke setzt, so spricht er ja auch sonst, so oft er nicht durch das Interesse seines Antinomismus bestimmt wird, von den Werken in einer Weise, wie wenn an eine Collision mit seiner Lehre vom Glauben auch nicht entfernt zu denken wäre. Man vgl. 1 Cor. 3, 13. 14. 9, 17. 2 Cor. 5, 10. 9, 6. Gal. 6, 7 f. Haben überhaupt die Werke im Unterschied vom Glauben keinen inneren sittlichen Werth, so haben auch die aus dem Glauben hervorgehenden Werke ihren Werth nicht von sich selbst, sondern nur von dem Glauben, und es kann daher nichts, was der Mensch Gutes thut, als solches, Gegenstand einer göttlichen Belohnung sein. Und doch setzt der Apostel auch wieder als allgemeine sich von selbst verstehende Wahrheit voraus, dass jeder nach seinen Werken, nach Maassgabe seines sittlichen Verhaltens überhaupt, wie es sowohl im Guten als im Bösen ist, den ihm gebührenden Lohn empfängt. Eben darauf führt auch noch eine andere Betrachtung zurück. Im Interesse des christlichen Universalismus hat der Apostel den auf die ἔργα νόμου sich stützenden jüdischen Partikularismus bestritten. So universell der Glaube in dieser Beziehung ist, so intensiv ist seine Bedeutung durch das Objekt, auf das er sich bezieht. Wenn auch zwischen Juden und Heiden in Hinsicht ihrer Theilnahme am messianischen Heil objektiv kein Unterschied sein soll, so können doch nur die, die an Christus glauben und in ihm als dem Objekt ihres Glaubens die alleinige Ursache ihres Heils erkennen, auch subjektiv zur wirklichen Theilnahme an demselben gelangen. Wie verhält es sich aber mit denen, welche theils vor der Erscheinung Christi lebten, theils nach derselben mit dem Evangelium so unbekannt blieben, dass ihnen nicht einmal die Möglichkeit an Christus zu glauben gegeben ist?

Widerstreitet dem Christenthum aus demselben Grunde, mit welchem es sich dem Judenthum entgegensetzt, überhaupt jeder nicht sittlich bedingte Partikularismus, so lässt sich auch die unbedingte Verdammung derer, die ohne ihre Schuld dem Glauben an Christus fern bleiben, mit seinem Universalismus nicht vereinigen. Je universeller aber das Christenthum auch in diesem Sinne ist, um so mehr tritt an die absolute Bedeutung des Glaubens im paulinischen Sinne die relative, welcher zufolge er überhaupt die der Empfänglichkeit für das Heil bedingende sittliche Gesinnung ist, wie sie in dem Grundsatz ausgesprochen ist, welchen der paulinisch gesinnte Verfasser der Apostelgeschichte dem Apostel Petrus 10, 34. in den Mund legt: ὅτι οὐκ ἔστι προσωπολήπτης ὁ θεός, ἀλλ᾽ ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστι.

Die Rechtfertigungslehre des Apostels kann nicht richtig verstanden werden, wenn man sie nicht aus dem Gesichtspunkt des allgemeinen Gegensatzes auffasst, in welchem der Apostel Judenthum und Christenthum zu einander setzt. Das δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου ist für das Judenthum ebenso charakteristisch, wie das δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως für das Christenthum. Es stehen so zwei Rechtfertigungstheorien einander gegenüber, von welchen die eine die andere geradezu ausschliesst. Aber es ist diess nur ein allgemeiner prinzipieller Gegensatz, welcher, sobald er auf die concreten Verhältnisse des wirklichen Lebens angewandt werden soll, von selbst zu einem blos relativen wird. Werke und Glaube, oder Aeusseres und Inneres, sind im Leben der Einzelnen nicht so getrennt, dass, wo das Eine ist, nicht immer auch etwas von dem Andern wäre, nur beide zusammen in ihrem gegenseitigen Verhältniss machen das Wesen der Frömmigkeit, die Gesinnung, die sittliche Qualität aus, ohne welche der Mensch vor Gott nicht gerechtfertigt werden kann. Christ werden und gerechtfertigt werden, ist zwar für den Apostel Eines und Dasselbe, wer in das Reich des Messias aufgenommen ist, ist ebendamit für einen Gerechten, einen Gottgefälligen und zur Seligkeit Bestimmten erklärt, aber es ist diess nur eine abstrakte Wahrheit, eine ideale Anschauung, aus welcher keineswegs folgt, dass auch in der concreten Wirklichkeit des praktischen Lebens jeder, der Christ ist, auch ein wahrhaft Gerechtfertigter ist. Und so

wenig von den Christen ein δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως in diesem Sinne gilt, so wenig sind die in die Kategorie des δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου gehörenden Juden auch in der Wirklichkeit dem darauf ruhenden Verdammungsurtheil verfallen. Können nun zwei Sätze, sobald es sich um die faktische Wirklichkeit der concreten Lebensverhältnisse handelt, in ihrer abstrakten Allgemeinheit nicht festgehalten werden, müssen sie, um praktisch zu werden, sich erst in einer sie gegenseitig beschränkenden Mitte ausgleichen, wie kann diess anders geschehen als durch die einfache, dem sittlichen Bewusstsein entsprechende Wahrheit: ἀποδώσει θεὸς ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ? Darauf kommt der Apostel selbst immer wieder zurück, und es ist somit auch seine Rechtfertigungslehre auf den allgemeinen Charakter seiner geistigen Individualität zurückzuführen, vermöge welcher es zu seiner Eigenthümlichkeit gehörte, sich mit seiner Weltanschauung in bestimmte aus allgemeinen Begriffen abgeleitete Gegensätze hineinzustellen und aus ihnen ein theologisches System zu construiren, in welchem der ganze Verlauf der Weltgeschichte zum Gegenstand einer spekulativen religionsphilosophischen Betrachtung gemacht wird. Wie sich ihm die Weltgeschichte in Adam und Christus, dem ersten und zweiten Adam, dem irdischen und himmlischen, dem psychischen und pneumatischen Menschen, oder in den beiden allgemeinen Principien σάρξ und πνεῦμα in zwei grosse Perioden theilt, so stehen auch Tod und Leben, Sünde und Gnade, die verdammende Gesetzesgerechtigkeit und die beseligende Glaubensgerechtigkeit als allgemeine Gegensätze einander gegenüber. Wie es sich aber mit der abstrakten Allgemeinheit dieser Gegensätze verhält, kann schon der Eine zeigen, wenn der Apostel 1 Cor. 15, 22. ganz allgemein sagt: ὥσπερ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτω καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. Da das neue Testament auch eine Auferstehung der Gottlosen und Unglaubigen lehrt, mit welchen nähern Bestimmungen muss dieses ζωοποιεῖσθαι gedacht werden, wenn auch die Auferstehung der Unglaubigen, die als solche keinen Theil an Christus haben, unter das ζωοποιεῖσθαι πάντας ἐν τῷ Χριστῷ subsumirt werden soll?

3. Der unbedingte Vorsatz Gottes und der Glaube.

Ueber die Erklärung des neunten Kapitels sind die Ansichten noch immer so getheilt, dass man in ihm nur ein noch ungelöstes exegetisches Problem sehen kann. So viele Erklärer können sich noch nicht überzeugen, dass der Apostel hier wirklich eine Unbedingtheit des göttlichen Rathschlusses behauptet, vermöge welcher alles, was Gott aus den Menschen macht, nur als ein reiner Akt seines absoluten Willens betrachtet werden kann. Auch Philippi und Tholuck geben sich alle Mühe, den stärksten Sätzen des Apostels eine Wendung zu geben, durch welche das göttlich Unbedingte immer wieder durch das menschlich Bedingte aufgehoben wird, aber auch sie können über die Schwierigkeiten, welche die Stelle nicht blos in einzelnen Sätzen, sondern in ihrem ganzen Zusammenhang entgegenstellt, nicht hinwegkommen. Der Hauptpunkt, in welchem die beiden streitenden Meinungen auf einander stossen, ist V. 22. Nach Tholuck's Ansicht lässt der Apostel den abstrakten Rechtsstandpunkt, auf welchen er sich in dem Gleichniss V. 21 und schon V. 19 stellen wollte, V. 22 fallen, um nun erst auf den wahren, aus dem Complex der göttlichen Eigenschaften sich ergebenden Standpunkt überzugehen. Daher drückt Tholuck den Sinn von V. 22 so aus: „Das (das V. 24 Gesagte) mache ich als Gottes absolutes Recht gegen dich geltend, wenn du dich auf den Rechtsstandpunkt stellen willst. Wie aber, wenn Gott gar nicht einmal so verfahren ist, wenn er die, an welchen er seinen gerechten Zorn erweisen will, die unglaubigen Juden, diese Gefässe des göttlichen Zorns, welche zur Unehre bereitet sind, mit grosser Langmuth getragen hat" u. s. w. In demselben Sinne sagt Philippi zu V. 21: „Der Apostel setze eine Abstraktion gegen die andere. Wie der Gegner von der freien Machtvollkommenheit Gottes abstrahire und nur Ansprüche erhebe an die göttliche, durch menschliche Rechtsforderung gebundene Gerechtigkeit, so hebe der Apostel nur diese unbeschränkte Oberherrlichkeit Gottes hervor mit Abstraktion von der dieselbe ordnenden Liebe. Die Gegenrede müsse aber V. 22 noch mehr verstummen, wenn man bedenke, dass Gott von seinem unbedingten Rechte nicht einmal unbedingten Gebrauch gemacht, sondern die Verworfenen

doch noch in Geduld getragen habe.“ Wie kann aber der Apostel sagen: Gott habe von seinem unbedingten Recht keinen Gebrauch gemacht, er sei nicht so verfahren, wie er das absolute Recht gehabt hätte, wenn doch unmittelbar vorher von solchen Fällen die Rede ist, in welchen Gott wirklich so verfahren ist? Denn was ist es anders als diese absolute Handlungsweise, wenn Gott ohne alle Rücksicht auf menschliches Thun nur nach dem reinen Vorsatz der Erwählung den Jakob vorgezogen und den Esau nachgesetzt und wenn er den Pharao nur dazu bestimmt hat, an ihm einen Beweis seiner Macht zu geben? Wie man auch das καλεῖν V. 11, das ἀγαπᾶν und μισεῖν V. 13 nehmen mag, es kommt auf den Zweck der Argumentation an. Wenn auch das καλεῖν in nichts Anderem besteht, als darin, dass das Erstgeburtsrecht mit seinen Verheissungen ebenso wider den Naturlauf auf den Jüngeren überging, als dort bei Isaak wider den Naturlauf ein Kind geboren wurde, welches τέκνον und κληρονόμος τοῦ θεοῦ war (Tholuck S. 495), so soll diess doch zum Beweis davon dienen, dass, wie Gott überhaupt zu allem, was ihn von aussen her bestimmen könnte, sich völlig frei und unabhängig verhält, er auch bei der Ertheilung der δικαιοσύνη und σωτηρία an keine in die Subjektivität des Menschen gestellte Bedingung gebunden ist. Und wären es nur Rechtsansprüche, durch die sich Gott von Seiten des Menschen nicht bestimmen lassen kann, wäre, wenn es nicht auf das θέλειν und τρέχειν ankommen soll, nur ein solches Wollen und Laufen gemeint, welches nicht Gnade, sondern Rechtsansprüche geltend macht, und nicht das menschliche Wollen und Thun überhaupt, wie wäre die Frage beantwortet, ob dabei nicht eine Ungerechtigkeit von Seiten Gottes stattfinde? Dass der Mensch keine in seiner blossen Vorstellung existirende Rechtsansprüche geltend zu machen hat, versteht sich von selbst, gibt es aber überhaupt einen Unterschied zwischen sittlicher Würdigkeit und Unwürdigkeit, sind nicht alle Menschen in sittlicher Beziehung einander schlechthin gleichzustellen, wie wäre die ungleiche Behandlung der Menschen von Seiten Gottes, wie sie das angeführte Beispiel anschaulich macht, gegen den Vorwurf der Ungerechtigkeit gerechtfertigt, wenn nicht überhaupt auf der Seite des Menschen alles aus dem Grunde gleich unberechtigt wäre, weil

es für die Unbedingtheit des göttlichen Willens nichts Bedingendes und Bestimmendes gibt? Um diesen Satz in seiner ganzen Allgemeinheit zu behaupten, stellt der Apostel dem Fall der Erwählung V. 11 auch einen Fall der Verwerfung V. 17, der Gnade der Erbarmung die Ungnade der Verhärtung gegenüber. Diess ist in jedem Fall das Verhältniss, in welchem V. 17 zum Vorhergehenden steht, wie man auch γὰρ V. 17 grammatisch erklären mag. Wie kann aber Tholuck der Meinung sein, der Härte der Behauptung, die ihm in den Worten des Apostels zu liegen scheint, dadurch zu entgehen, dass er mit andern Erklärern V. 17 so fasst: „So wenig liegt es an Jemandes Laufen und Wollen, dass Gott vielmehr den ganz anders Wollenden und Laufenden zum Werkzeug seiner göttlichen Zwecke, den verstocktesten Sünder zu seiner eigenen Verherrlichung gebraucht?" Ist Pharao's Wollen und Laufen ein ganz anderes als das, an welches demnach der Apostel zunächst V. 16 gedacht wissen wollte, d. h. ein anderes als das dem Willen Gottes entsprechende Wollen und Laufen, so kann auch dieser Gegensatz nur die Alternative in sich schliessen: mag der Mensch wollen und laufen, wie Gott will, oder anders als Gott will, so kommt es in dem einen Fall wie in dem andern nicht auf das an, was der Mensch will und thut, sondern nur auf das, was Gott will. Wenn daher Gott das eine Mal durch Erbarmung erwählt, das andere Mal durch Verhärtung verwirft, so ist das Eine wie das Andere ein gleich freier und unbedingter Akt Gottes, Gott verhärtet den Menschen nicht desswegen, weil er anders will und lauft, als Gott will, diess wäre ja gerade eine den Willen Gottes bedingende Rücksicht, sondern schlechthin, weil er will, dass wie der Eine der Gegenstand seiner erbarmenden Gnade, so der Andere ein Gegenstand seiner verhärtenden und verwerfenden Ungnade ist. Würde nur gesagt, dass Gott auch den verstocktesten Sünder zu seiner eigenen Verherrlichung gebrauche, d. h. auch durch das sündhafteste Widerstreben der Menschen in der Ausführung seiner Zwecke nicht gehindert wird, so würde dadurch ein schiefer Gegensatz entstehen. Der Hauptgedanke des Apostels ist nicht, was Gott überhaupt vermöge seiner Macht thun kann, sondern, was er abgesehen von allem, was der Mensch wollen und thun mag, aus dem Menschen selbst

macht, dass er, wie er des Einen sich erbarmt, so den Andern verhärtet, den Einen erwählt, den Andern verwirft. Wie matt und unpassend wäre die Anführung Pharao's, wenn damit nur gesagt würde, auch an einem solchen, wie Pharao, könne Gott seine Macht beweisen? Der Zusammenhang fordert vielmehr den Sinn: was Einer in der einen oder andern Weise ist, als Erwählter oder Verhärteter, ist er nicht durch sich selbst, durch die Rücksicht auf irgend etwas, was er in Gutem oder Bösem ist, sondern schlechthin durch Gott. Nur so schliessen sich die V. 19 folgenden so absolutistisch lautenden Sätze passend an das Vorhergehende an. Welchen Sinn hätte aber V. 19, wenn im Hinblick auf Pharao nur gesagt würde: wie kann Gott einem anders, als er will, Wollenden und Laufenden dieses sein Wollen und Laufen zum Vorwurf machen, wenn ein gleich Pharao Widerstrebender die Ausführung der Zwecke Gottes nicht hindern kann? Befriedigend ist der Zusammenhang nur, wenn der Widerspruch hervorgehoben wird, dass Gott von dem Menschen verlangt, anders zu sein, als er ist, während doch die Möglichkeit gar nicht vorhanden ist, dass er anders ist, als ihn Gott selbst gemacht hat. Der Widerspruch lässt sich nicht läugnen, aber selbst der Gedanke eines solchen Widerspruchs, sagt der Apostel V. 20, darf in dem Menschen nicht aufkommen, im Bewusstsein seiner schlechthinigen Abhängigkeit von Gott. Kann Gott aus dem Menschen machen, was er will, so kann der Mensch, auch wenn er das Bewusstsein eines solchen Widerspruchs in sich hat, nur vor Gott verstummen. Völlig verfehlt ist die von Tholuck wenigstens nicht entschieden missbilligte Erklärung: wenn der Töpfer über den todten Stoff mit der Macht auch das Recht hat, wie sollte nicht Gott das Recht besitzen, solche vernünftig sittliche Geschöpfe, welche, wie die unglaubigen Juden, vermöge ihrer Selbstgerechtigkeit dem göttlichen Gericht der Verstockung verfallen und dadurch Gefässe seines Zornes geworden sind, zu Gefässen der Unehre zu machen, d. i. zu verdammen. Wie kann man eine paulinische Argumentation verstehen, wenn man über den Grundgedanken so wenig im Klaren ist! Wo ist denn hier auch nur entfernt an einen Schluss *a minori ad majus* zu denken, und wie passt in einen solchen Zusammenhang eine selbstver-

schuldete Verstockung? Der Mensch selbst ist der πηλὸς, das φύραμα, aus welchem Gott machen kann, was er will, und die Anwendung der allgemeinen Sätze auf die gegebenen Verhältnisse folgt erst V. 22. Völlig verfehlt ist aber auch hier der Sinn des Apostels, wenn man meint, er stelle sich nun hier auf einen ganz andern Standpunkt, um zu sagen, dass Gott gar nicht einmal so verfahren sei, wie er nach seinem absoluten Recht hätte verfahren können, indem er die unglaubigen Juden mit grosser Langmuth getragen habe, und an den Gefässen der Erbarmung den Reichthum seiner Herrlichkeit offenbare. Wozu hätte denn der Apostel die zuvor entwickelte Theorie aufgestellt, wenn er sie nicht auch anwenden wollte, und wie deutlich weist er selbst auf ihre Anwendung hin, wenn er ganz im Sinne derselben auch hier von σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν und σκεύη ἐλέους ἃ προητοίμασεν spricht? Die Anwendung, die er V. 22 f. macht, kann nur diese sein: Wenn Gott, wie er ja das unbedingte Recht hat, aus dem Menschen das Eine oder Andere zu machen, aus den unglaubigen Juden Gefässe des Zorns, aus den Glaubigen aber, die nicht blos aus Juden, sondern auch aus Heiden bestehen, Gefässe der Erbarmung gemacht hat, mit welchem Anspruch kann der geborene Jude dagegen auftreten; er hat es vielmehr nur als einen Beweis der göttlichen Langmuth anzusehen, dass Gott ihn den zum Verderben Bereiteten so lange getragen hat, wobei Gott auch die Absicht hatte, während der πολλὴ μακροθυμία den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Berufenen kund zu machen [1]).

Das Bedenken, das man noch immer hat, die Sätze des

---

1) Welche unnöthigen Schwierigkeiten machen die Erklärer bei der Zurechtlegung der keineswegs so unklaren Construktion? Der Zusammenhang ist ganz einfach dieser: Wenn Gott die σκεύη ὀργῆς so lange getragen hat, um einen Beweis seiner πολλὴ μακροθυμία zu geben, und damit er (so ist καὶ ἵνα ohne Zweifel zu nehmen, wenn man den πλοῦτος ἐθνῶν 11. 12 damit vergleicht, er will neben dem Zweck der μακροθυμία auch noch diesen zweiten hervorheben) den Reichthum seiner δόξα kund mache an den σκεύη ἐλέους, als welche er auch uns berufen hat; nun sollte der Nachsatz folgen: τί οὖν ἐροῦμεν, aber die lange Reihe der unmittelbar sich anschliessenden Schriftstellen macht, dass τί οὖν ἐροῦμεν V. 30 als neuer Satz steht.

Apostels in dem strengen absolutistischen Sinne zu nehmen, welchen sie unstreitig nach der einfachsten und natürlichsten Auslegung seiner Worte enthalten, hat seinen Grund nur in dem Anstoss, welchen man überhaupt an der Lehre von einer unbedingten Gnadenwahl nimmt, als einer die Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen aufhebenden Ansicht. Allein in diesem Sinne behauptet der Apostel kein absolutes Dekret, und so wenig ist bei ihm an irgend etwas Partikularistisches zu denken, dass vielmehr alle seine so schroffen Behauptungen nur dem Partikularismus der Juden entgegengesetzt sind. So entschieden er K. 9. eine schlechthinige, jede Rücksicht auf menschliches Thun und die Subjektivität des Menschen ausschliessende Abhängigkeit von Gott behauptet, so entschieden macht er K. 10. alles, was dem Menschen von den Segnungen des messianischen Reichs zu Theil wird, einzig und allein vom Glauben abhängig, und zwar nicht so, wie wenn der Glaube selbst nur denen zu Theil würde, die in Gemässheit des göttlichen Rathschlusses dazu erwählt sind, sondern der Glaube ist ihm schlechthin das Erste, wobei nichts Anderes vorausgesetzt wird, als dass der Mensch die Predigt des Worts hört, 10, 8 f. vgl. Gal. 3, 2. Die Frage ist daher nicht, ob er das Eine oder das Andere behauptet, sondern nur, wie er beides zugleich behaupten kann, sowohl die schlechthinige Abhängigkeit des Menschen von Gott, als auch die durch den Glauben bedingte. Aber auch darauf ist die Antwort nicht so schwierig, wie es scheint, sobald man sich nur auf den Standpunkt versetzt, von welchem der Apostel ausgeht, und das praktische Interesse, um das es ihm dabei zu thun ist, nicht aus dem Auge verliert. Nicht um den *Locus de praedestinatione* dogmatisch zu behandeln, wie sich freilich die theologischen Interpreten nicht anders denken können, und in Ansehung der Streitfrage über Determinismus und Indeterminismus eine bestimmte Theorie aufzustellen, kommt der Apostel auf die K. 9. ausgeführte Behauptung, sondern um den jüdischen Partikularismus in dem äussersten Punkte seiner vermeintlichen Berechtigung anzugreifen, und ihn mit seiner tiefsten Wurzel auszureissen. Sein Hauptsatz K. 9., dass der Mensch in der Hand Gottes ohne irgend ein Zuthun von seiner Seite nur entweder ein σκεῦος ὀργῆς oder ein

σκεῖος ἐλέυς ist, ist daher eine Abstraktion derselben Art, wie sein Begriff vom νόμος, von den ἔργα νόμυ und der πίςις, ein Begriff, welcher, sobald man ihn genauer analysirt, von selbst die schroffe Form verliert, in welcher er aufgestellt ist. Nur im Interesse seiner Polemik gegen die Juden fasst er die Abhängigkeit des Menschen von Gott in ihrer abstraktesten Spitze auf, in derselben Beziehung kommt aber auch in Betracht, dass hier überhaupt nicht von dem Verhältniss des einzelnen Menschen zu Gott die Rede ist, sondern von dem Verhältniss, in welchem die Juden als Nation in ihrem Unterschied von den Heiden zu Gott stehen. Der Punkt, von welchem aus der Apostel das ganze K. 9. erörterte Verhältniss des Menschen zu Gott auffasst, ist die objektiv vor Augen liegende geschichtliche Thatsache, dass den Heiden das messianische Heil zu Theil geworden ist, während es die Juden in ihrer Gesammtheit als Nation nicht erlangt haben. Sie haben es nicht erlangt, ungeachtet sie das Gesetz hatten, und nach der im Gesetz aufgestellten Norm der Rechtfertigung durch ἔργα νόμυ die Rechtfertigung zu erlangen suchten, die sie aber nicht erlangen konnten, weil durch ἔργα νόμυ niemand gerechtfertigt werden kann; die Heiden dagegen haben ohne Gesetz und Streben nach Gesetzesgerechtigkeit die Rechtfertigung erlangt. Diese Thatsache steht im Widerstreit mit der Meinung, welche bisher die Juden von sich als dem von Gott erwählten Volke hatten; sie findet aber ihre einfache Erklärung darin, dass die Bedingung des messianischen Heils einzig und allein der Glaube ist. Auf den Glauben kommt der Apostel aber erst jetzt, und gerade diess ist der Hauptpunkt, welcher hier in's Auge zu fassen ist. Er theilt die Hauptfrage, wie die für das nationale Bewusstsein der Juden so anstössige Thatsache zu erklären, und mit der Idee Gottes zu vereinigen ist, in zwei Seiten der Betrachtung, indem er auf der einen Seite alles Gewicht auf den Glauben legt, auf der andern noch vom Glauben abstrahirt, und vor Allem die Frage untersucht, ob denn abgesehen vom Glauben, an welchem freilich in letzter Beziehung alles hängt, jene Thatsache, das jetzt in Beziehung auf das messianische Heil bestehende Verhältniss zwischen Juden und Heiden, etwas so Auffallendes hat, dass sich die Juden, wie über ein ihnen widerfah-

renes Unrecht zu beschweren, Ursache haben. Was haben sie, wenn nun einmal der Glaube nicht in Betracht kommt, aufzuweisen, das sie gegen Gott geltend machen könnten; haben sie einen Rechtsanspruch darauf, das erwählte Volk Gottes zu sein; ist nicht nach dem A. T. selbst die Handlungsweise Gottes eine so freie, unabhängige, durch keine äussern Rücksichten gebundene, dass er aus dem Menschen machen kann, was er will? Fassen wir den Gedankengang des Apostels so auf, so ist deutlich zu sehen, wie die in ihrem Ausgangspunkt weit enger begrenzte Frage sich ihm erst, um ihr eine schärfere Spitze zu geben, zu der abstrakten Form verallgemeinert, in welcher er sie K. 9. behandelt, wie wenn das in Frage stehende Subjekt der Mensch überhaupt wäre in seinem Verhältniss zu Gott, nicht das Volk Israel, sofern man es nach dem Rechtsanspruch fragt, welchen es, abgesehen vom Glauben gegen Gott, geltend zu machen hat. Der Gesichtspunkt, aus welchem der Apostel die Frage aufstellt, bleibt aber auch so derselbe, und man würde ihn völlig missverstehen, wenn man meinte, er wolle durch alles, was er K. 9. über die Unbedingtheit des göttlichen Willens sagt, auch nur im Geringsten demjenigen vorgreifen, was er über den Glauben als die nothwendige Bedingung des Heils nachfolgen lassen, und zum Hauptmoment seiner Argumentation machen wollte. Diese abstrakte Trennung zweier an sich wesentlich zusammengehörender Momente kann bei dem Apostel um so weniger befremden, wenn man bedenkt, wie er den Glauben selbst auffasst. Wie er überhaupt gewohnt ist, seinen Blick nicht sowohl auf das Verhältniss des Einzelnen zu Gott und Christus zu richten, als vielmehr auf die grossen objektiven Verhältnisse, die Hauptepochen der Religionsgeschichte, den Gegensatz, in welchem Judenthum und Christenthum als zwei wesentlich verschiedene Formen des Verhältnisses des Menschen zu Gott einander gegenüberstehen, so tritt ihm überhaupt das Subjektive zurück; auch der Glaube ist ihm nicht blos die subjektive Bedingung, ohne welche keiner von Gott gerechtfertigt werden kann, sondern auch eine objektive von Gott aufgestellte Form des Verhältnisses des Menschen zu Gott, die erst durch das Christenthum zu ihrer Realität gekommen ist; das Christenthum selbst ist die Religion

des Glaubens im Unterschied von dem Judenthum der Religion der Werke (vgl. Gal. 3, 23: *πρὸ τῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίςιν* u. s. w.). Der Glaube war daher der Stein des Anstosses für Israel (9, 32), die kritische Epoche, in welcher sich erst gezeigt hat, was an Israel war. Da es hier die Probe nicht bestanden hat, welche Ansprüche kann es auf die frühere Zeit gründen, wie wenn der Mensch in seiner Abhängigkeit von Gott Gott darüber zur Frage zu stellen hätte, und es nicht schlechthin in die Hand Gottes gestellt lassen müsste, ob er von ihm zu einem Gefäss des Zorns oder zu einem Gefäss der Erbarmung gemacht ist. Hat also Israel das messianische Heil verloren, die Zeit vor dem Glauben gibt ihm keinen Grund, sich darüber zu beschweren. Mit Christus hat alles Gesetzesleben ein Ende, es gilt seitdem nur der Glaube als der Weg, auf welchem Gerechtigkeit zu erlangen ist.

Werden die beiden Kapitel in die hier entwickelte Beziehung zu einander gesetzt, so wird dadurch auch der Anstoss gehoben sein, welchen Philippi daran genommen hat, „dass einige neuere Exegeten sich nicht geschämt haben, dem Paulo, dem klaren und tiefen Denker, dem scharfen Dialektiker, dem heiligen Apostel einen Selbstwiderspruch aufzubürden, welchen in der Weise in der That selbst der beschränkteste und profanste Schriftsteller nicht leicht begangen haben würde, dass er nemlich in einem Athem die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl aufgestellt, und ihr die Lehre von der Bedingtheit derselben durch den vorhergesehenen Glauben oder Unglauben des Menschen entgegengestellt habe.“ Dagegen hätte Hr. D. Philippi selbst sich füglich die völlig unnütze Mühe ersparen können, die alten Widersprüche, mit welchen die Concordienformel in ihrem Art. XI. sich quält, auch dem Apostel aufzubürden. Eine menschliche Aktivität, welche, wie Philippi a. a. O. 2. A. S. 421 sagt, in diesem ganzen Process immer nur der göttlichen Aktivität nachfolgt, welche die voraufgehende menschliche Passivität ununterbrochen zur Aktivität umbildet und erhebt, ist und bleibt eine reine Passivität. Und wenn der Schein des Prädestinatianismus vom Apostel nur so abgewendet werden soll, wie es Philippi S. 400 versucht, so wäre auch so für das Gedankensystem des Apostels schlecht gesorgt. Die Härte des Prädestinatianis-

mus, meint **Philippi**, liege nur darin, dass dieses System Gott nicht blos die κτῆσις, sondern auch die χρῆσις des Rechts, *absoluto decreto* zu verdammen oder zu beseligen, gegen seinen geoffenbarten Liebesuniversalismus andichte. Denn dadurch werde in starrer Abstraktion die Harmonie der göttlichen Eigenschaften zerrissen, und es trete die Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit unter die absolute Potenz der Macht, statt die letztere als eine durch jene Eigenschaften geordnete Macht zu erfassen. Ein Recht, von welchem Gott keinen Gebrauch machen kann, ohne mit seinen übrigen Eigenschaften in Conflikt zu gerathen, ist eine so inhaltsleere Vorstellung, dass sie eigentlich niemand haben kann. Auf dieselbe Weise könnte man Gott das Recht zu sündigen zuschreiben, von welchem er natürlich auch keinen Gebrauch machen könnte. Lassen wir also auch hier die Distinktionen der altlutherischen Dogmatik auf sich beruhen, sie helfen uns nichts zum Verständniss des Apostels [1]).

---

1) Neuestens hat Hr. **Weisse** im ersten Bande seiner philosophischen Dogmatik 1855, S. 146 den Abschnitt des Römerbriefs K. 9—11. für eine Interpolation erklärt. Nach Hrn. **Weisse's** Ansicht ist der Römerbrief, wie der Philipperbrief, „mit einer fortgehenden Reihe von Interpolationen durchwoben, welche den ächt apostolischen Charakter des Styls dieser Briefe an vielen Stellen bis zur Unkenntlichkeit entstellen, und jene Verworrenheit des Sinnes verschuldet haben, die namentlich den Römerbrief seit alter Zeit zu einem Kreuz der Ausleger, und durch die nothgedrungene Künstlichkeit, innere Unwahrheit und Unnatur dieser Auslegungen zu einer Pest des theologischen Studiums gemacht hat, dessen edelstes Kleinod er durch den Gehalt seiner Grundgedanken zu werden berufen war.“ Ich würde diese Behauptung, die für mich kaum das Interesse eines literarischen Curiosum hat, hier nicht erwähnen, wenn ich nicht mit ihr das merkwürdige Bekenntniss zusammenstellen könnte, das Hr. **Weisse** in demselben Zusammenhang seiner philosophischen Dogmatik niedergelegt hat. „Ich stehe nicht an“, lesen wir S. 153, „zu bekennen, dass der Versuch, den ich in dem grösseren historisch-kritischen Werke gemacht, die ächten Partien des (joh.) Evangeliums von den unächten überall im Einzelnen auszuscheiden, ein übereilter sei, und der wissenschaftlichen Haltung entbehrt, die ihm hätte Vertrauen erwerben können.“ Welches Gewicht können die kritischen Behauptungen und die absprechenden Urtheile eines Schriftstellers haben, welcher sich selbst ein solches Zeugniss der Uebereilung ausstellt! Sehr gerne lasse ich daher auch Hrn. **Weisse** den Anspruch, welchen er „der neuerdings soge-

Auch die beiden Kapitel besonders können nur den Gesammteindruck der streng antijudaistischen Tendenz verstärken, welchen man aus dem ganzen Briefe erhält. Verfolgt man den Gedankengang und die so tief durchdachte Anlage des Briefs so genau als möglich, um der gegen Judenthum und Judenchristenthum gerichteten Argumentation des Apostels in allen ihren Wendungen nachzugehen, und sie in der ganzen Schärfe ihrer Dialektik aufzufassen, so versteht man es erst recht, in welchem Sinn er sich schlechthin als Heidenapostel betrachtete, und nichts Anderes sein wollte, als dazu berufen, dass er das Evangelium von dem ihm geoffenbarten Sohn Gottes unter den Völkern verkündige, Gal. 1, 16. Dieses εὐαγγελίζεσθαι ἐν τοῖς ἔθνεσιν war aber nicht möglich, ohne die Sache der Heiden gegen die Juden zu führen, und allen Vorurtheilen und Prärogativen des Judenthums auf's Entschiedenste und Nachdrücklichste entgegenzutreten. Dass die Juden vor den Heiden nichts voraus haben, derselbe Gott, der der Gott der Juden ist, auch der Gott der Heiden sei, vor Gott also alle Menschen gleich seien, und das messianische Heil die gleiche Bestimmung habe, dass Gott ebendazu, um alle auf Geburt und Abstammung sich stützenden Ansprüche auf immer niederzuschlagen, im Evangelium einen Heilsweg aufgestellt habe, der von Seiten der Menschen nichts Anderes erfordert, als die glaubige Annahme der aus der Predigt vernommenen Heilslehre, dieser Universalismus des Christenthums ist der Grundgedanke des Paulinismus, von welchem aus sich auch allein der dogmatische Lehrbegriff des Apostels in seiner vom Begriff des Gesetzes ausgehenden, und an der Analyse desselben dialektisch sich entwickelnden Consequenz begreifen lässt. In dem Römerbrief hat der Apostel alle Momente seiner Bestreitung des Judenthums und des jüdischen Partikularismus, dessen auch die freier gesinnten Judenchristen sich noch nicht entschlagen konnten, in

---

naunten Tübinger Schule“ gegenüber mit dem gewiss sehr billigen Verlangen macht a. a. O. S. 151: „Mit dem Thun dieser Schule nicht verwechselt zu werden, dürfe die Kritik beanspruchen, welche der Verfasser in seinem Buche über evangelische Geschichte an den Urkunden dieser Geschichte geübt hat!“

ihrer schärfsten Spitze zusammengefasst, und in dem strengen Zusammenhang einer Argumentation dargelegt, aus welcher die praktische Folgerung, die für die gegebenen Verhältnisse zu ziehen war, sich mit unabweisbarer Nothwendigkeit ergab. Das in dem Hauptinhalt des Briefs von Anfang bis zu Ende durchgeführte Thema ist, dass es dem jüdischen Partikularismus an aller und jeder sowohl inneren als äusseren Berechtigung fehlt. Der Jude hat auch in seinem Gesetze nichts vor dem Heiden voraus, die Aufhebung des νόμος ist die πίστις, und mit dieser Aufhebung ist so wenig, wie man meint, der Sünde Thür und Thor geöffnet, dass vielmehr sie gerade die radikalste Vernichtung der Sünde ist, und erst, wenn die σάρξ ertödtet, die in der σάρξ herrschende Macht der Sünde vernichtet, und der die Sünde zu ihrer vollen Realität bringende νόμος aufgehoben ist, kann der Mensch auch positiv in ein solches Verhältniss zu Gott gesetzt werden, in welchem das, was das Gesetz seinem geistigen Inhalt nach auch bezweckte, aber nur so, dass es seine Wirksamkeit immer an der σάρξ gebrochen sah, auf ganz andere Weise zu Stande kommt, indem so erst der aus der Herrschaft der σάρξ, der ἁμαρτία und des νόμος entlassene und für das Geistesleben freigegebene Mensch auf dem Grunde des in ihm wohnenden Geistes sich geistig mit Gott Eins wissen kann. Ist so der jüdische Partikularismus prinzipiell vernichtet, und an seine Stelle der Universalismus des Christenthums getreten, welches Bedenken könnte dem glaubigen Judenchristen das Missverhältniss der Juden und Heiden, das ἥττημα der Einen und das πλήρωμα der Andern, erwecken? Was ist noch übrig, was der Jude als Jude, wenn er aller seiner vermeintlichen nationalen Prärogativen entäussert, rein als Mensch Gott gegenübersteht (9, 20), für sich geltend machen könnte? Alle Schuld des für ihn verloren gegangenen messianischen Heils fällt nur auf ihn selbst zurück, sie liegt einzig und allein in seinem Unglauben, und wenn auch jetzt die Hoffnung einer einstigen Erfüllung der Verheissungen Gottes durch die Bekehrung Israels nicht aufgehoben ist, so gründet auch sie sich nicht auf die jüdische Nationalität, und alles, was an ihr haftet, sondern nur auf die allgemeine Wahrheit, dass zu dem Gott einst alles zurückkehren wird, von welchem und durch welchen Alles ist, und in

welchem alles den letzten Endzweck seines Seins und Bestehens hat.

So tief uns der im Römerbrief in seiner grössten Schärfe sich aussprechende Antinomismus und Antijudaismus des Apostels in seine innerste Geistesrichtung hineinsehen lässt, so sehr bildet einen nicht minder charakteristischen Zug seiner Individualität das Bestreben, die Antithese gegen das Judenthum aus dem Judenthum selbst zu rechtfertigen und zu begreifen, und mit demselben Interesse, mit welchem er dem Judenthum alles abspricht, was es als seinen absoluten Vorzug geltend macht, es auf der andern Seite aufrecht zu erhalten, und in seiner bleibenden Wahrheit festzustellen. Er hebt das Gesetz auf, und lässt es doch nicht fallen, er setzt den Werken des Gesetzes im strengsten Gegensatz den Glauben entgegen und beweist, dass selbst Abraham nicht durch Werke, sondern nur durch den Glauben die Gerechtigkeit erlangt habe; er sieht im Gesetz nur einen Zunder der Sünde, und erklärt es für heilig und gut; er entkleidet das Judenthum aller seiner nationalen Vorzüge und Ansprüche, und stellt doch Israel noch die endliche Erfüllung der ihm von Gott gegebenen Verheissungen in Aussicht. Alles diess geschieht nicht blos dazu, um das Neue und Eigenthümliche seiner für den Juden so anstössigen Lehre für das religiöse Bewusstsein der Juden und Judenchristen so zurechtzulegen, dass es sich mit ihm befreunden und im Einklang wissen kann, sondern es ist auch für ihn selbst ein inneres Bedürfniss seines Geistes, das am Judenthum mit sich selbst in Zwiespalt gekommene religiöse Bewusstsein am Judenthum selbst wieder mit sich auszusöhnen, von seiner unwahren und vergänglichen Gestalt sein wahres und bleibendes Wesen zu unterscheiden, in der Verneinung des Einen das Andere zu bejahen, und die innerhalb des Judenthums sich bewegende religiöse Entwicklung der Menschheit bis auf den Punkt zu verfolgen, wo der an Fleisch, Sünde und Gesetz gebundene Geist von seinem materiellen Naturgrunde sich soweit frei gemacht hat, dass die für das Wahre und Gute des Gesetzes empfängliche Form des Bewusstseins den Geist Gottes in sich aufnehmen kann, und mit innerer Nothwendigkeit dazu hingetrieben wird, in der ἀνακαίνωσις τοῦ νοὸς sich mit diesem göttlichen Inhalt zu er-

füllen. Fassen wir diese beiden einander zwar zuwiderlaufenden, aber wesentlich zusammengehörenden und sich ergänzenden Richtungen im Geiste des Apostels in ihrer Einheit zusammen, so verstehen wir erst, in welchem Sinne er von sich sagen konnte 1 Cor. 9, 20: *ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω, τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω.*

III.

Zur johanneischen Frage,

1) über Justin d. M. gegen Luthardt, 2) über den Passahstreit gegen Steitz.

Von

Dr. Baur.

---

1. Justin der Märtyrer.

Unter dem Titel: „Justin der Märtyrer und das Johannes-Evangelium hat Hr. Dr. Luthardt in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1856. Bd. XXXI, H. 4—6. Bd. XXXII, H. 1 und 2 eine Abhandlung erscheinen lassen, als deren Ergebniss der apostolische Ursprung des johanneischen Evangeliums mit einer so entschiedenen Siegesgewissheit ausgesprochen wird, dass den Theol. Jahrbüchern ihr Stillschweigen sehr übel gedeutet werden könnte, wenn sie eine nach der Ansicht des Verfassers mit so grosser Evidenz entschiedene Beantwortung der vielbesprochenen Streitfrage unberücksichtigt lassen würden.

Der Punkt, von welchem aus Hr. Luthardt sein wichtiges Resultat gewinnt, sind die Schriften Justin's des Märtyrers, in ihnen liegt das Hauptmoment, um das es sich in der johanneischen Frage handelt. Ist nur hier einmal ein fester Anknüpfungs-

punkt für die Authentie des Evangeliums gegeben, so ist ebendamit auch die Frage über sie entschieden. Hr. Luthardt verfährt dabei so, dass er seine Behauptung nicht blos auf die aus den Schriften Justin's beigebrachten Data stützt, sondern sein Resultat auch als einen mit der zwingenden Macht der logischen Consequenz geführten Beweis betrachtet wissen will.

Um die Leser in die für seine Beweisführung günstige Stimmung zu versetzen, wirft er vorerst einen Rückblick auf den Gang, welchen die Untersuchungen über Justin's apostolische Denkwürdigkeiten genommen haben. Die Zugeständnisse, zu welchen man sich im Widerspruch mit den frühern so zuversichtlichen Behauptungen in Betreff dar Bekanntschaft und des Gebrauchs der synoptischen Evangelien von Seite Justin's habe verstehen müssen, zeigen deutlich, wie wenig die grosse Bestimmtheit, mit welcher man die Unbekanntschaft Justin's mit dem johanneischen Evangelium versichere, bange zu machen brauche. Es komme ja wohl vor, dass man gerade da Versicherungen häufe, wo Unsicherheit vorhanden sei, und man habe es auch sonst erlebt, wie ähnliche mit der grössten Entschiedenheit ausgesprochene Behauptungen zu Schanden geworden seien. So dürfen wir denn auch überzeugt sein, dass die Entschiedenheit, mit welcher man jene Behauptung über Justin's Verhältniss zum johanneischen Evangelium aussprach, in nicht allzuferner Zeit dem Zugeständniss weichen werde, dass es sich auch anders verhalten könne. Diese Möglichkeit des sich anders Verhaltens gilt natürlich immer nur den Gegnern der Authentie des Evangeliums, nicht den Vertheidigern derselben; je entschiedener die Letztern ihre Behauptungen aufstellen, und von der über alle Zweifel erhabenen Voraussetzung ausgehen, dass es sich gar nicht anders verhalten könne, um so gewisser dürfen sie sein, dass ihre Gegner zu Schanden werden. Es ist daher in der That nicht zu begreifen, wie man sich mit solchen Untersuchungen noch so viele Mühe geben mag, wenn es voraus schon eine so entschiedene Sache ist, dass die Wahrheit nur auf der bejahenden Seite liegt. Vielleicht ist es aber doch nicht so überflüssig, auch dieses Axiom der Apologetik nicht so unbedingt gelten zu lassen, und besonders, wenn sie auch durch die Stärke ihrer Dia-

lektik imponiren will, die Beweiskraft ihrer Argumente etwas schärfer in's Auge zu fassen.

Hr. Luthardt beginnt seine recht methodisch angelegte Beweisführung mit dem die Prämisse eines logischen Schlusses bildenden Satze: „Wir haben in Justin einen vollgewichtigen Repräsentanten der Kirche seiner Zeit.“ Daraus zieht er die Folgerung: „stände fest, dass Justin das vierte Evangelium nicht gekannt hat, so kann es noch nicht existirt haben.“ Ebenso gut ergibt sich aber daraus auch die Folgerung, hat es schon damals existirt, so muss er es auch gekannt haben, und wenn er es gekannt hat, so muss es sich uns auch in seinen Schriften zu erkennen geben; denn woher anders können wir wissen, dass er ein so vollgewichtiger Repräsentant der Kirche seiner Zeit war, als eben nur daraus, dass sich uns in seinen Schriften das kirchliche Bewusstsein seiner Zeit mit allem, was zu seinem wesentlichen Inhalt gehört, reflektirt. Von diesem Punkte aus kann die Beweisführung nur so weiter fortschreiten, dass einerseits nachgewiesen wird, welcher vollgewichtige Repräsentant der Kirche seiner Zeit Justin ist, und wie in demselben Verhältniss, in welchem er diess ist, entweder die Existenz oder die Nichtexistenz des johanneischen Evangeliums in seinen Schriften sich zu erkennen gibt. Für das erstere Glied dieser Argumentationsreihe führt Hr. Luthardt Folgendes an: Justin konnte schon nach den verschiedenen Lokalitäten, an welchen er uns erscheint, die Kirche seiner Zeit hinreichend kennen, um als ein Repräsentant derselben zu gelten, aber auch darum, weil er auf der Höhe der christlichen Bildung damals stand. Er vermittelte ferner sowohl das Christenthum mit dem Heidenthum, als auch mit sich selbst; nach allen Seiten hin erstreckte sich seine geistige Thätigkeit; er ist also, wie kein Anderer, der Repräsentant der Kirche seiner Zeit, die damals keineswegs, wie behauptet wird, nur noch ein blosses Conglomerat von Parteien, Schulen und Richtungen war, sondern schon als katholische eine in sich geschlossene Einheit bildete. Diese Kirche repräsentirt Justin um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. „Formuliren wir nun das Problem! Hat Justin das Johannesevangelium gekannt oder nicht?“ Die Gegner sagen Nein. Statt nun aber dieses Nein einfach, wie

es die eingeschlagene Beweismethode erforderte, durch den in den Schriften Justin's vorliegenden Thatbestand entweder zu widerlegen oder zu bestätigen, kommt schon hier eine arge Confusion in den Argumentationsgang des Herrn Luthardt. Er streitet mit Volkmar über das Jahr 160. Um diese Zeit könne es doch nicht erst entstanden sein, diese Annahme komme mit feststehenden Thatsachen in unlösbaren Widerspruch, Gnostiker haben das Evangelium doch schon um das Jahr 170 in grosser Ausdehnung gebraucht, nun sei aber doch das Evangelium ein Produkt der katholischen Kirche und nicht der gnostischen Sekten, also sei es wohl auch in jener früher gebraucht als in diesen. Finden wir das Evangelium schon zwischen 160 und 170 in kirchlichem Gebrauch, so müssen wir doch mindestens („ich will", setzt Hr. Luthardt hinzu, „etwas Unmögliches als möglich annehmen") zum J. 140 als der Zeit der Entstehung hinaufsteigen, um der Schrift Raum zu geben, zur Anerkennung gelangen zu können. Hilgenfeld sei sogar nicht gegen die Annahme, dass es etwa in den Jahren 120—140 entstanden sei. Bleibe man aber auch nur bei dem J. 140 stehen „was ergeben sich hieraus für Folgerungen?" Vor allem wohl diess, dass das vierte Evangelium auf Montanismus und Passahfrage noch keine Rücksicht nehme [1]). Von allen Zeiterscheinungen des zweiten Jahrhunderts bleibe nur die Gnosis übrig, als zu welcher das Evangelium im Verhältniss stehen könnte, und auch hier werde die Abhängigkeit auf Seiten jener sein. Das seien die Folgerungen, welche sich ergeben, sobald wir die Entstehung des Evangeliums, wie wir müssen, vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts ansetzen. „Aber sehen wir von diesen ab und bleiben wir bei der einen stehen, welche uns bei dieser Untersuchung vorzüglich interessirt. Es ist diess: entstand das Evangelium auch erst 140, so musste es

1) Herr Luthardt schiebt mir Juniheft 1856 S. 366 die Behauptung unter, das johanneische Evangelium sei wegen seiner Beziehung zum Passahstreit, da es auch in diese Differenz seiner Zeit eingegriffen habe, nicht vor dem Jahr 170 entstanden. Ich habe aber in der von ihm selbst citirten Stelle meiner kritischen Unters. S. 375 zwischen Differenzen und Streitigkeiten unterschieden. Auch über das Passah kann längere Zeit eine Differenz vorhanden gewesen sein, ehe es zum Streit kam.

Justinus kennen." Wozu also alle jene aus blossen Voraussetzungen abgeleitete Folgerungen, in welchen nur das längst Gesagte in derselben vagen, nichts beweisenden Weise, wie diess schon so oft geschehen ist, wiederholt wird? Wozu alles diess, wenn doch das entscheidende Kriterium in den Schriften Justin's liegt? Warum bedenkt sich Hr. Luthardt immer noch, die zwingende Folgerung aus seinen Prämissen zu ziehen und mit der schlagenden Auctorität des die Kirche seiner Zeit repräsentirenden Justin dem Widerspruch der Gegner ein Ende zu machen? Der Grund hievon deckt sich uns auf, sobald wir Hrn. Luthardt den bedenklichen Schritt selbst thun sehen, denn nun ist da, wo Hr. Luthardt mit dem vollen Bewusstsein der Bündigkeit seiner Beweise und Folgerungen auftreten sollte, mit Einem Male von einer „wunderlichen Situation" die Rede, in welche uns die Kritik versetze. „Man sagt uns: wenn zu Justin's Zeit das Johannes-Evangelium existirte, so musste er es auch kennen und wenn er es kannte, so musste er es auch benützen?" Wer sagt denn diess? Es ist ja nur Hr. Luthardt selbst, der diesen entscheidenden Kanon für die Authentie des Johannes-Evangeliums aufstellte, und es versteht sich von selbst, dass dieser Kanon, wenn er einmal aufgestellt ist, ebenso für die Unbekanntschaft Justin's mit dem Evangelium gelten muss, wie für seine Bekanntschaft mit demselben. Hr. Luthardt aber meint, den Kanon nur für die Bekanntschaft Justin's mit dem Evangelium in Anspruch nehmen zu dürfen, er kann es sich gar nicht anders denken, als dass das Bewusstsein eines Schriftstellers, der wie Justin die Kirche seiner Zeit repräsentirt, auch der klarste Reflex des schon damals vorhandenen Evangeliums sein müsse, und da nun freilich in den Schriften Justin's ein solches Zeugniss für das Dasein des Evangeliums sich nicht aufweisen lässt, so müssen die Gegner daran schuld sein, dass der Beweis da, wo es zum Schlusse kommen soll, als nicht sehr concludent sich herausstellt. „Es wird eine Reihe von Gedanken, Wendungen, Ausdrücken nachgewiesen, welche der Apologet dem Evangelisten verdankt. Man erklärt aber diese Nachweisungen für nicht so zwingend, dass schlechterdings keine andere Möglichkeit der Erklärung denkbar wäre." Eben diess sollte ja aber durch die hier gewählte Be-

weismethode abgeschnitten sein, wenn sie überhaupt etwas zu leisten im Stande ist. Bleibt aber auch jetzt noch dem Gegner dieselbe Möglichkeit, Einwendungen und Zweifel zu erheben, die fraglichen Stellen anders zu erklären und aus allem zusammen ein anderes Resultat zu ziehen, so ist ja der Stand der Sache auch jetzt noch derselbe, wie bisher, und nicht die geringste Ursache vorhanden, auf den Standpunkt der Gegner mit der Geringschätzung, mit welcher Hr. Luthardt sie zu behandeln gewohnt ist, herabzusehen. Auch die Apologetik muss sich ja mit Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeitsgründen begnügen und zum deutlichen Beweis, wie es trotz ihrer hohen Selbstgewissheit mit ihrer Sache steht, sieht man sie da, wo sie durch evidente Beweise und schlagende Argumente den Gegner widerlegen sollte, sich sogar nur auf's Bitten und Akkordiren legen, indem sie es als Sache der Billigkeit betrachtet wissen will, doch ja nicht zu viel von ihr zu verlangen und keine Forderungen an sie zu machen, die über ihre Kräfte gehen. Es macht in der That einen ganz eigenen Eindruck, Hrn. Luthardt von dem hohen Fusse, auf welchen er sich zu seinen Gegnern stellt, zuletzt immer wieder zu dem niedrigen Ton der Bitte und Klage sich herabstimmen zu sehen. Er weiss nichts Besseres als immer nur wieder über die unbilligen und übertriebenen Forderungen der Gegner zu klagen. „Denn als solche sind Einwände zu bezeichnen, wie, dass die beiden Schriftsteller nicht durchaus übereinstimmen, dass man nicht beweisen könne, dass Justin seine Notiz nicht einem uns unbekannten Evangelium möglicherweise entnommen habe, und so lange dieser Beweis nicht geführt ist, aus der Stelle Justin's nichts für seine Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium gefolgert werden könne.“ Oder es sei „nicht nothwendig“, dass Justin unmittelbar aus dem vierten Evangelium geschöpft habe; wir seien „nicht genöthigt an das Johannes-Evangelium zu denken, da dasselbe Citat auch anderswo vorkommen konnte“, „es wäre der Fall nicht schlechthin undenkbar, dass Apollinaris dieses schreiben konnte, ohne mit der johanneischen Stelle bekannt zu sein“, man sei nicht „genöthigt an Johannes zu denken“, wir haben vor 170 „keine unumstösslichen Zeugnisse“. Dagegen erinnert Hr. Luthardt an das weise Wort von Thiersch, dass

auf dem Gebiete literaturgeschichtlicher Forschung die Resignation walten müsse, welche von vorn herein auf jeden sogenannten zwingenden Beweis für die Aechtheit eines Schriftwerks als auf einen unmöglichen verzichte. Jene Forderungen seien um so unbilliger, als sich die Gegner nicht selten mit sehr problematischen Möglichkeiten begnügen. Denn Formeln, wie „es scheint“, „es könnte“, „es lässt sich fragen“, begegnen uns nicht selten anstatt der Argumente in diesen Erörterungen.“ Wie wenn die Apologeten nichts als Argumente und zwingende Beweise hätten, während sie doch selbst gestehen, dass man hier von vorn herein auf jeden sogenannten zwingenden Beweis verzichten müsse! Wo nichts Zwingendes und schlechthin Beweisendes ist, ist nur Mögliches und mehr oder minder Wahrscheinliches, und es hat keinen Sinn, Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten zum Vorwurf zu machen, dass sie nur problematischer Natur sind. Aber freilich, wenn die Apologeten auf zwingende Beweise verzichten, so lassen sie die Resignation walten, sie legen eine edle grossmüthige Resignation an den Tag, deren die Gegner, wie sich von selbst versteht, gar nicht fähig sind. Man resignirt, wenn man von Ansprüchen, die man an sich geltend zu machen berechtigt ist, keinen Gebrauch macht, sondern sie mit freiem Entschluss höhern Rücksichten zum Opfer bringt, sich überwunden gibt, nicht weil man seine Sache an sich für eine verlorene hält, sondern nur, weil man es im Drange der Umstände für besser hält, seine Subjektivität durch einen freien Akt der Selbstbestimmung der überwiegenden Macht der Objektivität unterzuordnen. Wo ist denn aber hier der Ort zu einer solchen Resignation? Wäre das, was die Apologeten Resignation nennen, eine wahre und wirkliche Resignation in dem Sinne, in welchem man allein von Resignation reden kann, so müsste ja auch vorausgesetzt werden, dass sie, wenn sie auf zwingende Beweise verzichten, gleichwohl solche haben und nur aus höhern Rücksichten keinen Gebrauch von ihnen machen wollen. Welcher Art Rücksichten könnten es aber sein, die sie abhalten, ihre zwingenden Beweise, wenn sie solche wirklich haben, offen und neidlos der Welt mitzutheilen, da sie ja selbst nichts ernstlicher beklagen, als den Mangel von Beweisen, durch welche, sobald sie vorhanden wären, allem Streite

der Meinungen mit Einem Male eine Ende gemacht würde? Es ist demnach klar, dass auch sie keine solche Beweise haben und mit ihrer sogenannten Resignation sich nur den Schein geben wollen, wie wenn sie demungeachtet im Stande wären, den offen vor Augen liegenden Mangel auf andere Weise zu decken. Man gesteht also zwar, dass man auch keine zwingende Beweise habe, versichert aber dabei, dass auch diess nichts zu bedeuten habe, es müsse ja doch solche Beweise geben, wenn auch niemand zu sagen weiss, wo sie zu finden sind. An die Stelle einer Resignation, die sich in Demuth bescheidet, da wo sie nichts ihren Wünschen Entsprechendes findet, auch nichts dergleichen finden zu wollen, und in Gemässheit des objektiven Standes der Sache auf jeden unberechtigten Anspruch mit williger Ergebung zu verzichten, tritt auf diese Weise nur jene wohlbekannte Prätension, die es sich nicht nehmen lässt, auch da Recht zu behalten, wo sonst alles gegen sie zeugt und sie selbst die Unmöglichkeit sich gestehen muss, ihre Behauptungen durch beweisende Gründe geltend zu machen. Der ganze Unterschied zwischen den Apologeten und ihren Gegnern kommt daher schliesslich nur darauf hinaus, dass, während von zwingenden Beweisen und evidenten Argumenten auf keiner von beiden Seiten der Natur der Sache nach die Rede sein kann, sondern beide Theile sich nur mit Möglichkeiten und einem Plus und Minus des Wahrscheinlichen begnügen müssen, die Einen, die Apologeten, sich immer nur an die eine Seite des Möglichen halten, und in der guten Meinung von ihrer Sache mit einseitiger Befangenheit die Wahrheit *a priori* immer nur da suchen zu müssen glauben, wo nicht die Unächtheit, sondern die Aechtheit der fraglichen Schriftwerke behauptet wird, die Andern dagegen, die Gegner, der einen Seite des Möglichen auch die andere gegenüberstellen und ihre wissenschaftliche Aufgabe überhaupt darin erkennen, durch vorurtheilsfreie Abwägung des nach beiden Seiten hin Möglichen und Wahrscheinlichen, eine so viel möglich klare und richtige Einsicht von dem objektiven Stande der Sache zu gewinnen, in der Ueberzeugung, dass mit allen Billigkeitsrücksichten, Concessionen und Resignationen hier schlechthin nichts auszurichten ist, da sich ja doch an dem geschichtlich Gegebenen nichts ändern lässt, sondern es nur darauf

ankommt, es so zu nehmen, wie es wirklich ist, und in seiner reinen Objektivität aufzufassen. Sich aber voraus die Sache nicht anders denken zu können, als nur so, wie man sie zu haben wünscht, und zu meinen, man solle nur billig genug sein, um in Ermanglung zwingender Beweise keine zu grosse Forderungen zu machen, so werde sich alles auf's beste zurecht legen lassen, ist eine Illusion, bei welcher man zwar immer so glücklich ist, das, was man sich voraus vorgesetzt hat, auch wirklich zu finden, die aber allen denen, die in diese Cirkelbewegung hineinsehen, nicht als ein sehr beneidenswerther Besitz erscheinen kann.

Was Hrn. Luthardt trotz des Mangels an allen zwingenden Beweisen ein so zuversichtliches Selbstvertrauen zu seiner apologetischen Beweisführung gibt, ist unstreitig die wichtige Ueberzeugung, die er gewonnen zu haben glaubt, dass Justin ein vollgewichtiger Repräsentant der Kirche seiner Zeit ist. Wie verhält es sich aber mit diesem Satze selbst und der Folgerung aus ihm? Wenn auch im Allgemeinen nichts dagegen einzuwenden ist, da es ja im Grunde nur ein identischer Satz ist, dass, je vollgewichtiger jemand als Repräsentant der Kirche seiner Zeit ist, er auch ein um so sichrerer Maassstab für alles dasjenige sein muss, was zum kirchlichen Bewusstsein seiner Zeit gehört oder nicht gehört, so findet doch bei der Anwendung, die Hr. Luthardt von diesem Satze macht, die schon gerügte Einseitigkeit statt. Nur wenn man so bestimmt voraussetzt, es müsse etwas in einem bestimmten Zeitpunkt im kirchlichen Bewusstsein schon vorhanden gewesen sein, kann man auch so bestimmt behaupten, dass Justin der vollgewichtige Repräsentant der Kirche seiner Zeit nicht wäre, der er war, wenn sich bei ihm nicht auch ein Zeugniss für das Dasein des johanneischen Evangeliums fände und es dürfe demnach, was der positive Beweis dafür vermissen lässt, um so gewisser durch die apriorische Voraussetzung, dass es gleichwohl so sein müsse, ergänzt werden. Es ist diess ein blosses Postulat, dessen Richtigkeit nicht *a priori* feststeht, sondern, wie sich von selbst versteht, nur auf dem empirischen Wege der speziellen Forschung erkannt werden kann. Ehe wir aber dahin uns wenden, kann auch die Frage nicht mit Stillschweigen übergangen werden, ob denn auch wirklich Justin ein so voll-

gewichtiger Repräsentant der Kirche seiner Zeit ist, wie hier angenommen wird. Seine Stellung zur Kirche seiner Zeit und ihren verschiedenen Richtungen muss noch genauer bestimmt werden, als bisher geschehen ist. Es handelt sich hier um die Auffassung einer Stelle, bei welcher Hilgenfeld von Hrn. Luthardt einer Leichtfertigkeit beschuldigt wird, die bei einem Schwegler nicht auffallen könnte, bei Hilgenfeld aber billig Wunder nehmen müsse. Es ist die Stelle in dem Dialog mit Tryphon c. 80. Hier sei es, behauptet Hr. Luthardt, Hilgenfeld begegnet, dass er die beiden von Justin sehr genau und deutlich auseinander gehaltenen Klassen, derjenigen nämlich, welche sonst zwar ganz orthodox sind, aber in diesem Stück nach Justin's Meinung einen Mangel haben, insofern sie das Millennium nicht annehmen, und derjenigen, welche diese Lehre verwerfen, weil sie überhaupt eine gottlose Lehre haben, insofern sie den Schöpfer, den Gott des A. T. lästern und sodann, in Folge ihres Dualismus, auch die Auferstehung des Fleisches läugnen, unbesehen zusammenwarf, so dass dann das Ungeheuerliche entstehe, dass die Letztern, offenbar Gnostiker, von Justin mit den Worten bezeichnet sein sollen: πολλοὺς δ᾽ αὖ καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν ἐσήμανά σοι. Bei näherer Betrachtung möchte sich die Sache doch nicht so ungeheuerlich verhalten und der Vorwurf leichtfertigen Uebersehens vielmehr auf Hrn. Luthardt selbst zurückfallen. Er hat sich hier einen Irrthum zu Schulden kommen lassen, welcher nicht nur auf seine ganze Auffassung Justin's höchst nachtheilig zurückwirkt, sondern auch einen sehr auffallenden Kontrast mit dem absprechenden Ton bildet, in welchem er sich auch hier wieder nach gewohnter Weise über die abweichenden Ansichten seiner Gegner äussert. Die Stelle verdient daher schon desswegen etwas genauer analysirt zu werden. Justin wiederholt in der genannten Stelle auf die Frage Tryphons, ob die Christen wirklich glauben, dass Jerusalem wieder gebaut und das Volk der Christen versammelt werde und mit Christus ein Leben der Freude führen werde, die zuvor schon gegebene Versicherung, dass er allerdings mit vielen Andern diese Ueberzeugung theile. Nun folgen die schon angeführten Worte πολλοὺς δ᾽ αὖ — ἐσήμανά σοι, nach

welchen Justin unmittelbar so fortfährt: τοὺς γὰρ λεγομένους μὲν Χριστιανοὺς, ὄντας δὲ ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς αἱρεσιώτας, ὅτι κατὰ πάντα βλάσφημα καὶ ἄθεα καὶ ἀνόητα διδάσκουσιν, ἐδήλωσά σοι. Hr. Luthardt versteht die Stelle so, wie wenn Justin nur die Verwerfung des Millenniums, welche auf der Lästerung des Schöpfers ruhe, und im Zusammenhang mit der Läugnung der Auferstehung des Fleisches überhaupt stehe, als unchristlich bezeichne. Er fasse die chiliastische Lehre der Apokalypse zu äusserlich auf. Und eben diese Veräusserlichung der Weissagung von dem sichtbaren Reich Christi auf Erden habe für gar Manche, sonst Rechtglaubige und Fromme, ein Grund werden müssen, diese Lehre selbst zu verwerfen. Aber solche Christen bezeichne Justin nicht als Nichtchristen und Gottlose u. s. w., sondern erkenne sie als Glaubige und Brüder an. Hr. Luthardt folgt hier freilich nur der bisher gewöhnlichen Erklärung der Stelle, nach welcher Justin drei Klassen von Christen unterscheiden würde: 1) die, zu welchen er selbst gehört, 2) solche, die den Chiliasmus verwerfen, ihm aber dabei doch als fromm und rechtgläubig gelten, und 3) die Gnostiker. Diese Erklärung hat aber schon den grammatischen Zusammenhang der beiden Sätze gegen sich. Denn, wie kann Justin mit γὰρ fortfahren, wenn er jetzt von einer ganz andern Klasse von Christen spricht, und wenn er bei den Einen wie bei den Andern auf früher Gesagtes zurückweist, so müsste sich für das ἐσήμανά σοι, wie für das ἐδήλωσά σοι, eine Stelle aufweisen lassen, in welcher dieselben beiden Klassen wie hier unterschieden werden. Eine solche Stelle gibt es aber nicht, sondern man kann für das Eine wie für das Andere nur auf K. 35. zurückgehen. In dieser Stelle unterscheidet aber Justin nur zwei Klassen, wahre Christen und Gnostiker. Die erstere sind οἱ τῆς ἀληθινῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ καθαρᾶς διδασκαλίας μαθηταί, die letztere οἱ ὁμολογοῦντες ἑαυτοὺς εἶναι Χριστιανοὺς καὶ τὸν σταυρωθέντα Ἰησοῦν ὁμολογεῖν καὶ κύριον καὶ Χριστὸν καὶ μὴ τὰ ἐκείνου διδάγματα διδάξαντες, ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῶν τῆς πλάνης πνευμάτων, — οἳ ἄθεα καὶ βλάσφημα λέγειν ἐδίδαξαν, mit Einem Worte Gnostiker, wie die nachher ausdrücklich genannten Marcioniten, Valentinianer, Basilidianer u. s. w., die den Weltschöpfer und den von ihm verkündigten Christus, und den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs verlästern, ὧν οὐδενὶ κοινωνοῦ-

μεν, οἱ γνωρίζοντες ἀθέως καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκως καὶ ἀνόμως αὐτοὺς ὑπάρχοντας. Ganz auf dieselbe Weise spricht er K. 80. von den Gnostikern, und es ist daher voraus schon nichts wahrscheinlicher, als dass er auch in dieser Stelle nur zwei Klassen unterscheidet. Diess hat ja aber auch in grammatischer Hinsicht nicht die geringste Schwierigkeit, sobald man die Stelle näher betrachtet. Es ist nur Oberflächlichkeit und Mangel an Reflexion, wenn Hr. Luthardt meint, in den Worten: *πολλοὺς δ' αὖ καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν ἐσήμανά σοι*, können die Genitive nur von *πολλοὺς* abhängig sein, sie können ja ebenso gut auf *τοῦτο* bezogen werden, wodurch die Stelle diesen Sinn erhält: „ich habe mich schon früher gegen dich dahin geäussert, dass es im Gegensatz zu den Christen, zu welchen ich gehöre, auch viele gibt, welche diesen Punkt, dieses Dogma der an die reine und fromme Lehre sich haltenden Christen nicht als etwas wesentlich Christliches betrachten.“ Anders kann die Stelle auch nach dem Folgenden nicht genommen werden. Wie könnte Justin den Glauben an ein tausendjähriges Reich für etwas christlich Indifferentes erklären, für etwas, das man verwerfen und wobei man doch ein wahrer und frommer Christ sein kann, wenn er so fortfährt: „Wenn ihr auch schon solche getroffen habt, die sich Christen nennen, und sich zu diesem Punkt nicht bekennen (*τοῦτο μὴ ὁμολογοῦσιν*), sondern den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zu verlästern wagen, die auch sagen, es gebe keine Auferstehung der Todten, sondern gleich im Tode werden ihre Seelen in den Himmel aufgenommen, so glaubet nicht, dass sie Christen seien.“ Es ist hier klar, dass sich Justin die Verwerfung des Glaubens an ein tausendjähriges Reich nur in Verbindung mit der Häresie der Gnostiker denken kann; und es kann somit nur als Gegensatz gegen die Gnostiker genommen werden, wenn er erklärt: „Ich aber und wer sonst ein durchaus rechtglaubiger Christ ist, weiss, dass es auch eine Auferstehung des Fleisches gibt, und ein tausendjähriges Reich in dem erbauten, geschmückten und erweiterten Jerusalem, wie Ezechiel, Jesaias und die andern verkündigen“. Hilgenfeld hat demnach, was die Sache betrifft, vollkommen Recht, wenn er in der von Hrn. Luthardt so hart angefochtenen Stelle

(Krit. Unters. S. 293) sagt: Justin wolle diejenigen, welche die Erwartung einer tausendjährigen Herrschaft Christi in Jerusalem verwerfen, und eine reine geistige Unsterblichkeit sogleich nach dem Tode annehmen, nicht einmal als Christen anerkennen; und so wenig Hilgenfeld desswegen der Vorwurf der Leichtfertigkeit gemacht werden kann, so wenig kann es auch eine unverantwortliche Leichtfertigkeit genannt werden, wenn Schwegler in der Stelle K. 35. eine Polemik gegen das paulinische Christenthum fand. Es kann auch nur als Oberflächlichkeit bezeichnet werden, wenn Hr. Luthardt völlig unbeachtet liess, dass in der fraglichen Stelle K. 35. vor allem von solchen die Rede ist, welche sich zwar zu Jesus bekennen und sich Christen nennen, aber Götzenopferfleisch essen und behaupten, dass ihnen diess nichts schade. Diese Ansicht vom Genuss des Götzenopferfleisches ist ja die ächt paulinische, in ihr berühren sich daher Paulinismus und Gnosticismus. Hielt nun Justin die Gnostiker schon desswegen, weil sie *ἀνόμοις καὶ ἀθέοις τελεταῖς κοινωνȣσι*, für keine wahre Christen, so musste er dasselbe Urtheil auch über die paulinischen Christen fällen. Da er nur zwei Klassen von Christen unterschied, so konnte er sie nur auf die Seite stellen, auf welcher auch die Gnostiker standen, wenn er sie auch nicht schlechthin mit diesen identificirte. Sie waren ihm, wie ja die Gnostiker selbst in so viele Parteien zerfielen, gleichfalls eine Fraktion des ethnisirenden Christenthums, und gehörten als solche zu denen, welche *Χριστιανȣ̀ς ἑαυτȣ̀ς λέγȣσιν, ὃν τρόπον οἱ ἐν τοῖς ἔθνεσι τὸ ὄνομα τȣ̃ θεȣ̃ ἐπιγράφȣσι τοῖς χειροποιήτοις* (a. a. O).

Hr. Luthardt hat sich nicht nur bei der Erklärung der Stelle, von welcher bisher die Rede war, Verfehlungen des wahren Sinnes zu Schulden kommen lassen, die seine Berechtigung zu dem hochfahrenden Tone, dessen er sich gegen seine Gegner bedient, in ein mehr als zweideutiges Licht stellen, sondern es ergibt sich aus dem Bisherigen auch, wie verfehlt überhaupt seine ganze Auffassung Justin's als eines vollgewichtigen Repräsentanten der Kirche seiner Zeit ist. Setzte Justin das Hauptkriterium eines wahren und ächten Christen in den chiliastischen Glauben, so repräsentirt er nicht die Kirche seiner Zeit überhaupt, sondern nur das judaistische Christenthum, und es ist sehr natür-

lich, dass er sich zu allem, was nicht in derselben Weise judaistisch war, entweder feindlich oder indifferent verhielt. Es fehlt daher der Argumentation des Hrn. Luthardt: „wenn das johanneische Evangelium auch nur um das Jahr 140 existirte, so muss es Justin gekannt haben, und weil er es kannte, so müssen demnach alle Stellen in seinen Schriften, in welchen eine Beziehung auf dieses Evangelium zu liegen scheint, wenn sie auch dem Ausdruck nach noch so vieles zu wünschen übrig lassen, als vollgiltige Beweise der Existenz dieses Evangeliums genommen werden", schon an der Richtigkeit der Voraussetzung, von welcher sie ausgeht. Justin hat gar nicht die Bedeutung, die man ihm für diesen Zweck beilegt. Es konnte in der Kirche seiner Zeit Manches vorhanden sein, was für ihn als Judaisten so gut wie nicht existirte. Er kennt ja nur den Gegensatz zwischen den Judaisten, als den wahren rechtglaubigen Christen, und den Gnostikern, aber gerade die Schriften, für die man ein Zeugniss aus ihm gewinnen will, das johanneische Evangelium und die paulinischen Briefe gehören einem ausserhalb dieses Gegensatzes liegenden Gebiet an, in Ansehung dessen sich *a priori*, d. h. aus der Stellung Justins zu seiner Zeit überhaupt, schlechthin nichts darüber bestimmen lässt, ob er sie kannte oder nicht. Im Interesse des Evangeliums muss gegen Hrn. Luthardt behauptet werden, das Evangelium kann schon zur Zeit Justin's existirt haben, ohne dass daraus folgt, Justin müsse es gekannt und in seinen Schriften angeführt haben. Citirt er doch auch die paulinischen Briefe nirgends, so lange vorhanden auch schon damals wenigstens die ächt paulinischen Briefe waren. So wenig also die Existenz dieser Briefe irgend einem Zweifel unterliegen kann, so schlecht würde es dagegen auch mit dem Beweis für sie stehen, wenn er nur aus den Schriften Justin's zu führen wäre, da wir schlechthin keinen Grund für die Bekanntschaft Justin's mit ihnen haben, als eben nur die wenigen Stellen, in welchen er sich auf sie zu beziehen scheint. Auf der einen Seite beweist sein Stillschweigen nichts gegen die Existenz dieser Briefe, auf der andern kann aber auch das Mangelhafte der Stellen, die sich auf sie beziehen sollen, nicht durch die Voraussetzung ergänzt werden, dass er sie als längst vorhanden gekannt und benützt haben müsse. Was

sich aus allem diesem ergibt, ist demnach nur diess: da von allgemeinen, *a priori* zwingenden Beweisen hier auf keine Weise die Rede sein kann, so ist die Frage, welche kanonische Schriften Justin kannte und wie es sich in dieser Beziehung namentlich mit dem johanneischen Evangelium verhält, eine rein empirische, die einzig und allein durch die genaue Analyse der sie betreffenden speciellen Stellen beantwortet werden kann. Fällt hiemit alles hinweg, wodurch Hr. Luthardt seiner Beweisführung ein neues schlagendes Moment geben zu können meint, so stehen wir mit ihm auf demselben längst betretenen Wege, und die Frage kann nur noch sein, ob Hr. Luthardt allen jenen schon so oft besprochenen Für und Wider eine neue Seite abzugewinnen wusste, in welcher Beziehung jedoch voraus nichts zu erwarten ist, da der Nerv seiner Beweisführung immer nur jenes Allgemeine sein soll, die Stellung Justin's zur Kirche seiner Zeit, die sich uns schon als eine falsche Annahme ergeben hat.

Zu den allgemeinen Anschauungen, welche bei Justin an das Johannes-Evangelium erinnern sollen, rechnet Hr. Luthardt ganz vorzüglich die Logoslehre. Nach den Prämissen des Hrn. Luthardt sollte man die vollkommenste Uebereinstimmung zwischen Justin und Johannes erwarten; eine solche wagt aber Hr. Luthardt selbst nicht zu behaupten. Es ist ihm zwar unzweifelhaft gewiss, dass die Justinischen Ausdrücke σαρκοποιεῖσθαι, σωματοποιεῖσθαι nicht nur ganz gleichbedeutend mit dem johanneischen σὰρξ γίνεσθαι sind, sondern auch nur auf das johanneische Evangelium, als ihre Quelle, zurückgeführt werden können; er gibt aber selbst zu, dass die die Logoslehre betreffenden Stellen an sich und einzeln für den Gebrauch des vierten Evangeliums von Seite Justin's nichts beweisen. Ja er geht noch weiter, und behauptet sogar eine specifische Verschiedenheit der johanneischen und justinischen Logoslehre. Johannes nehme nicht an, dass der persönliche Unterschied Christi vom Vater jemals nicht gewesen sei, er verneine es vielmehr, er ignorire das Problem, wodurch dieser ewige Unterschied begründet sei; er spreche, wie die Schrift überhaupt, von diesem ewigen trinitarischen Verhältniss nur in seiner Beziehung zur Heilsgeschichte. Justin dagegen lasse den Logos zunächst gottinnerlich sein, und erst zum Behuf der Welt-

schöpfung aus Gott hervorgehen. Mit dieser bekannten Unterscheidung des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς stehen wir bereits auf ausserbiblischem und ausserjohanneischem Boden; damit sei auch bereits der Begriff des λόγος ein anderer als bei Johannes, welcher denselben nur in Bezug auf die Offenbarung gebrauche; es sei leicht ersichtlich, dass wir es hier zum Theil mit philonischen Anschauungen zu thun haben, eine Spekulation über das Verhältniss Gottes zur Welt, wovon das johanneische Evangelium nichts wisse. Wenn nun aber beide sich auf diese Weise zu einander verhalten, wie kann demungeachtet Hr. Luthardt die justinische Logoslehre als einen Beweis dafür betrachten, dass Justin das johanneische Evangelium gekannt und für seine Lehre benützt habe? Es geschieht diess auch nur durch rein willkürliche Behauptungen, durch welche nicht das Geringste bewiesen wird, da sie nur ein anderer Ausdruck für denselben Satz sind, welcher erst durch sie bewiesen werden soll. Ob ich sage, Justin hat seine Logoslehre aus Johannes genommen, oder „die johanneische Lehrdarstellung bildet die Voraussetzung der justinischen“, ist an sich dasselbe, und solange der eine dieser beiden identischen Sätze nicht bewiesen ist, ist es auch der andere nicht. Wie beweist also Hr. Luthardt seinen Satz, dass die justinische Lehrdarstellung die johanneische voraussetze? Es geschieht auch diess wieder nur durch einen identischen Satz, wenn gesagt wird: „Justin würde die Logoslehre, welche ja an sich in keinem Zusammenhang mit der Verkündigung von Jesu stand, nicht haben; hätte er nicht einen Schriftvorgang hiefür.“ Diess ist ja aber eben die Frage, um die es sich handelt, ob Justin nicht ohne einen Schriftvorgang, unter welchem hier, wie sich von selbst versteht, nur der im johanneischen Evangelium gegebene, gedacht werden kann, auf seine Logoslehre gekommen sei. Es muss also doch erst noch bewiesen werden, dass Justin den Johannes voraussetze. Das Hauptargument liegt daher nur in Folgendem: „Johannes sei nicht wie Philo von der Gottesidee und von der Betrachtung des Verhältnisses des abstrakt gedachten Gottes zur Welt aus dazu gekommen, von einem Logos zu sprechen, oder richtiger Christus Logos zu nennen, sondern von der Thatsache der Heilsoffenbarung Gottes in Christo aus. Desswegen, weil er

in diesem die absolute Offenbarung Gottes und seiner Heilsgnade wisse, desswegen wisse er Christum als den Logos, d. h. als die Offenbarung Gottes. Die Vergleichung Justin's mit Johannes aber lehre auf das Unwidersprechlichste, dass bei Justin vermittelt, dem verständigen Denken näher zu bringen gesucht sei, was bei Johannes in unmittelbarer, aber reicher umfassender Allgemeinheit ausgesprochen sei. Die Sätze, dass Christus Gott, präexistent, die Offenbarung Gottes, der Vermittler des Seins, der Inhaber des Gotteslebens für uns sei, haben mit dem übrigen religiösen Denken vermittelt sein wollen, seien desshalb in Beziehung gesetzt worden zum Monotheismus, zum Verhältniss Gottes zur Welt überhaupt, zu den Wahrheitserkenntnissen des Heidenthums, zu der Gottesoffenbarung in Israel." Um also den Johannes über Justin zu stellen, wird dem Justin Philo substituirt und die philonische Logoslehre, die natürlich nichts Christliches enthält, als die Vermittlerin des Christenthums mit dem Denken betrachtet. Ist denn aber diess wirklich das Verhältniss Justin's zu Johannes? Auch Johannes trifft ja, wie Luthardt selbst sagt, wenn er das Werden der Welt durch den Logos vermittelt sein lässt, mit Philo zusammen, nur sollen die gleichlautenden Sätze in ganz andern Gedankenzusammenhängen stehen. Diese ganz andern Gedankenzusammenhänge bestehen aber nur darin, dass für Philo die christliche Offenbarung noch nicht existirte. Allein für Justin existirte sie ja so gut wie für Johannes, und es ist demnach nicht einzusehen, warum nicht beide auf die gleiche Weise von derselben gegebenen Thatsache aus auf ihre Lehre vom Logos kommen konnten. Es ist nur eine Begriffsverwechslung, wenn Hr. Luthardt sogleich den johanneischen Schriftvorgang zur Voraussetzung für Justin macht. Nicht einen solchen Schriftvorgang hatte Justin nöthig, sondern nur die Thatsache der christlichen Offenbarung, von welcher aus sich beide auf dieselbe Weise zu der schon damals vorhandenen Zeitidee des Logos verhielten. Es gilt daher von dem Einen dasselbe wie von dem Andern. Was Hr. Luthardt von Johannes sagt, er sei von der Thatsache der Selbstoffenbarung in Christo aus auf den Logos gekommen, kann auch von Justin gesagt werden, der ja auch das Christenthum als die absolute Offenbarung der Heilsgnade

betrachtete. Und wenn Hr. Luthardt dagegen von Justin sagt, um den vermittelnden Charakter seiner Logoslehre zu erklären: „Hiefür schienen die alexandrinischen Lehren eine überaus brauchbare Hilfe zu bieten: warum sollte man sie also nicht mit jenen allgemeinen Grundwahrheiten combiniren zur Bildung einer anfangenden Theologie?“ so musste ja eine solche Combination, wenn sie so nahe lag, auch dem Verfasser des johanneischen Evangeliums ebenso nahe liegen. Es müsste daher, wenn die justinische Logoslehre aus der Voraussetzung der johanneischen erklärt werden soll, erst gezeigt werden, dass sie einen ganz andern, vermittelnden Charakter an sich trägt, als die johanneische. Diess behauptet Hr. Luthardt. Das, wodurch sich Justin von Johannes unterscheidet, soll eben jenes Vermittelnde zwischen dem Christenthum und dem Denken sein: „wir haben hier Theologie, entstanden durch die Verbindung von Philosophie mit Religion zum Behuf der Erklärung und Rechtfertigung der Glaubenswahrheiten.“ Ist denn aber nicht auch die johanneische Logoslehre ein Theologumenon, und insofern schon der Anfang einer christlichen Theologie? Was Hr. Luthardt bei Justin vermittelnd nennt, ist gar nichts Vermittelndes; denn wenn Johannes den persönlichen Unterschied des Logos von Gott schon vor der Weltschöpfung setzt, Justin aber den Logos erst zur Weltschöpfung aus Gott hervortreten lässt, so ist diess nicht eine Vermittlung des Einen durch das Andere, sondern das Eine schliesst das Andere aus, und wir haben in Beidem vielmehr zwei verschiedene Formen der Logosidee, die von demselben Punkte aus sich so oder anders, konkreter oder abstrakter, gestalten konnte. Diess ist allein das wahre Verhältniss der johanneischen und justinischen Logoslehre. Während es völlig vergeblich ist, die eine zur Voraussetzung der andern machen zu wollen, findet vielmehr ein durchaus paralleles Verhältniss statt. Die eine ist nicht vermittelnder als die andere, sondern die Logoslehre trägt an sich einen für das christliche Bewusstsein vermittelnden Charakter an sich. Sie weist uns bei Johannes wie bei Justin auf eine Zeit hin, in welcher das christliche Bewusstsein auf verschiedenen Punkten, bei den Judaisten sowohl als bei der freieren, mehr oder minder antijudaistischen Partei den Drang in sich

hatte, sich über seinen absoluten Inhalt dadurch zu verständigen, dass es ihn mit Hülfe der gangbaren Zeitideen auf seinen so viel möglich klaren und bestimmten Ausdruck brachte. Dazu eignete sich ganz besonders die alexandrinische Logosidee. Zwei Formen derselben Idee, die ungeachtet ihrer Verschiedenheit so nahe verwandt sind, können auch der Zeit nach nicht so weit auseinanderliegen. Wäre das johanneische Evangelium schon so lange vor Justin vorhanden und bekannt gewesen, so würde sich aller Wahrscheinlichkeit nach eine Einwirkung der johanneischen Logoslehre auf die justinische zu erkennen geben. Davon zeigt sich aber keine Spur, sondern soweit sich ein schriftlich kanonisches Element wahrnehmen lässt, weist es uns nicht auf das johanneische Evangelium hin, sondern auf die synoptischen. Ausdrücke, wie σαρκοποιεῖσθαι, σωματοποιεῖσθαι, ἄνθρωπος γίνεσθαι sind nicht johanneisch, sondern der unmittelbare Ausfluss der Logosidee, da der Logos nur, wenn er wahrer, wirklicher Mensch geworden war, mit der Person Jesu Eines sein konnte. Das bei Justin so oft dem Sohn gegebene Prädikat πρωτότοκος ist weder johanneisch, noch aus 1 Col. 1, 15., sondern es drückt nur den Sinn aus, welchen Justin in der Stelle Prov. 8, 21 f. fand, die ihm der Hauptbeleg für seine Lehre von dem Hervorgehen des Sohns aus Gott oder seine Erzeugung war, wie aus Dial. K. 61. 129. Apol. 1, 46. 2, 6. deutlich zu sehen ist. Selbst der bei Justin vorkommende johanneische Ausdruck μονογενὴς ist in der einzigen Stelle, in welcher ihn Justin vom Sohn gebraucht Dial. K. 105., nicht aus Johannes, sondern aus der für diesen Zweck citirten Psalmstelle (22, 19 f.: ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχήν μου, καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς τὴν μονογενῆ μȣ). Wenn Justin in der letztern Stelle hinzusetzt: μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος ἰδίως ἐξ αὐτȣ̃ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος καὶ ὕϛερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένȣ γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα, so meint er damit die Stelle K. 100, in welcher er von der Geburt Jesu aus der Jungfrau nach den synoptischen Evangelien spricht. Vergleicht man damit die Stelle Apol. 1, 33., in welcher das πνεῦμα und die δύναμις, die nach Luc. 1, 31. 35. das Princip der übernatürlichen Erzeugung Jesu sind, sogar geradezu mit dem Logos identificirt werden (τὸ πνεῦμα ȣ̃ν καὶ τὴν δύναμιν τὴν

παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστι), so erhellt hieraus klar, dass die beiden Hauptmomente, aus welchen Justin seine christologische Anschauung sich bildete, die genannte Stelle der Proverbien und die synoptische Geburtsgeschichte waren. Ausschliesslich nur auf die synoptischen Evangelien weist uns auch die Stelle Dial. c. 100 zurück, wo Justin sich auf das Zeugniss beruft, das Petrus, einer der Jünger Jesu, von ihm als dem Sohn Gottes gegeben habe, und sodann weiter so fortfährt: καὶ υἱὸν θεοῦ γεγραμμένον αὐτὸν ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἔχοντες καὶ υἱὸν αὐτὸν λέγοντες νενοήκαμεν ὄντα καὶ πρὸ πάντων ποιημάτων ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ προελθόντα, ὃς καὶ σοφία καὶ ἡμέρα καὶ ἀνατολὴ καὶ μάχαιρα καὶ λίθος καὶ ῥάβδος καὶ Ἰακὼβ καὶ Ἰσραὴλ κατ᾽ ἄλλον καὶ ἄλλον τρόπον ἐν τοῖς τῶν προφητῶν λόγοις προσηγόρευται, καὶ διὰ τῆς παρθένου ἄνθρωπον γεγονέναι. Wie nahe hätte es ihm hier liegen sollen, auch jenen andern Jünger, der ihn ausdrücklich den schon im Anfang der Dinge existirenden Logos nannte, nicht unerwähnt zu lassen, aber man sieht deutlich, der schriftmässige apostolisch überlieferte Ausdruck ist ihm nur der Name υἱὸς θεοῦ; alles Andere, was nicht synoptisch oder alttestamentlich ist, liegt so sehr ausserhalb seines Gesichtskreises, dass es, mochte es damals schon vorhanden sein oder nicht, wenigstens für ihn nicht existirte. Wie hätte er sonst den johanneischen Logosnamen in dieser alles Bekannte herbeiziehenden Reihe christologischer Prädikate mit völligem Stillschweigen übergehen können? So sehr ermangelt daher die Behauptung, die justinische Logoslehre habe die johanneische zu ihrer Voraussetzung aller und jeder Begründung, es spricht nicht nur nichts für sie, sie hat vielmehr alles, was sich aus einer unbefangenen Erwägung der justinischen Christologie ergibt, sehr entschieden gegen sich.

Wenn Hr. Luthardt schliesslich auch noch das Argument bringt: „Justin berufe sich für die Gottheit und Präexistenz Christi nicht nur auf das prophetische Wort, sondern auch auf das Selbstzeugniss Jesu“ (in der Stelle Dial. c. 48: οὐκ ἀνθρωπείοις διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι᾽ αὐτοῦ διδαχθεῖσιν), „also auf evangelischen Bericht, also müsse er ein Evangelium gekannt haben, in

welchem diese Lehren als Selbstzeugniss Jesu enthalten waren, von den vieren passe diess blos auf Johannes, von einem andern, welches gerade hierin diesen ähnlich gewesen wäre, sei uns nichts berichtet, noch eine Spur vorhanden, warum sollte es also das johanneische Evangelium nicht gewesen sein?" so liegt auch hier wieder das Unzureichende, Gesuchte, Schwache einer solchen Beweisführung recht klar vor Augen. Wo ist denn ein solches Selbstzeugniss Jesu bei Johannes? Soll es die Logoslehre des Prologs sein, in welchem ja der Sprechende nicht Jesus, sondern der Evangelist ist, so kann mit demselben Recht auch die synoptische Geburtsgeschichte als ein solches Selbstzeugniss angesehen werden. Gibt es nun freilich auch sonst Stellen bei Johannes, in welchen Jesus selbst von seiner Präexistenz spricht, so fehlt es ja auch bei den Synoptikern nicht an Zeugnissen, in welchen Jesus selbst sich den Sohn Gottes nennt. (Matth. 11, 27. 16, 17.) Diess ist hier vollkommen genügend. Zudem ist leicht zu sehen, dass Justin hier allgemein spricht und im Gegensatz gegen menschliche Lehren die Weissagungen der Propheten und die in den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* enthaltene Lehre Jesu als die Erkenntnissquelle der christlichen Wahrheit bezeichnen will.

Nach allem diesem ist nun von selbst zu erachten, welche Bedeutung es hat, wenn Hr. Luthardt im vollen Bewusstsein seiner gewonnenen Resultate und der weitern aus ihnen sich ergebenden Folgerungen den Uebergang auf den noch übrigen Theil seiner Abhandlung mit den emphatischen Worten macht: „Sind wir nun mit dieser Behauptung im Rechte, dass Justin mit seiner Logoslehre auf Johannes ruhe, und ist der frühere Nachweis richtig, dass der Rückschluss von der Zeit der allgemeinen kirchlichen und ausserkirchlichen Anerkennung des Evangeliums auf die seiner Entstehung uns mit Nothwendigkeit über die Mitte des zweiten Jahrhunderts, also über die Zeit der schriftstellerischen Thätigkeit Justin's hinaufführe, dass demnach diess Evangelium bei der Stellung, welche Justin zur Kirche seiner Zeit einnimmt, ihm nicht unbekannt, dann aber auch von ihm nicht unbenützt bleiben konnte: so werden wir erwarten, dass dieses Verhältniss zu jenem Evangelium auch im Einzelnen in Justin's Schriften zu Tage treten werde." Diess sollte man unstreitig erwarten, weil

es nun aber gleichwohl nicht so ist, wie man erwartet, und zwar aus dem sehr natürlichen Grunde, weil es sich weder mit der Kirchenrepräsentation Justin's, noch mit der Begründung seiner Logoslehre in der johanneischen so verhält, wie Herr Luthardt behauptet, so kann man sich nur dadurch aus der Verlegenheit helfen, dass man es geradezu für eine unbillige Forderung erklärt, das auch wirklich geleistet zu sehen, worauf die Erwartung durch die ganze vorangehende Entwicklung in so hohem Grade gespannt worden ist. „Wenn man freilich", heisst es jetzt, „Citate verlange, welche in einer Weise zwingend sein sollen, dass schlechthin jede mögliche Widerrede und jede letzte Ausflucht abgeschnitten werde, dann verlange man mehr, als geleistet werden könne, aber auch mehr als billig sei und als auf dem Gebiete gesunder philologischer Kritik anerkannt werden könne." So weiss diese gesunde philologische Kritik sich immer wieder den gerechten Forderungen zu entziehen, die man an sie zu machen hat, indem sie den schuldigen Beweis zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen so in der Schwebe hält, dass sie ihn weder bei dem Einen, noch dem Andern in seiner vollen Strenge geben zu dürfen meint. Die allgemeinen Kategorieen, die sie aufstellt, dienen ihr nur zur geschickten Ausrede für das Mangelhafte der Beweisführung im Einzelnen. So hat die vermeintliche Begründung des Einzelnen durch das Allgemeine, da der Beweis zuletzt doch nur am Einzelnen hängen bleibt, nur die Folge, dass man im Einzelnen um so obstinater und gewaltsamer das durchzusetzen sucht, worauf man schon durch die Voraussetzung, von welcher man ausgeht, ein Recht zu haben glaubt. Daher macht dieser Theil der Abhandlung durch kleinliches Drehen der Worte, beständiges Hin- und hercertiren, gehässiges Insinuiren, sophistisches Raisonniren einen besonders widerlichen Eindruck.

Unter den Stellen bei Justin, die Hr. Luthardt als eigentliche Citate aus Johannes betrachten zu dürfen glaubt, ist die bei weitem bedeutendste die bekannte über die Wiedergeburt. Hr. Luthardt hält sie zwar keineswegs für das einzige Citat dieser Art, wofür man sie schon erklärt hat, aber schon die Ausführlichkeit, mit welcher er sie behandelt, beweist, welches Gewicht er darauf legt, hier, wenn irgendwo, die Gewissheit eines

solchen Citats festzustellen. Er sucht zu zeigen, dass das justinische ἀναγεννηθῆναι vom johanneischen γεννηθῆναι sachlich sich nicht unterscheide, und dass Justin, da er ἄνωθεν im Sinne von oben im Zusammenhang seiner Ausführung nicht habe brauchen können, dafür ἀναγεννηθῆναι gesetzt oder vielmehr damit denselben Sinn ausgedrückt habe, welchen auch bei Johannes ἄνωθεν γεννηθῆναι hat. Man kann diess ohne Bedenken zugeben, wenn aber Hr. Luthardt meint, damit sei die Sache im Reinen, und das an sich Mögliche sei als solches auch das einzig Mögliche, so ist er sehr im Irrthum. Schon daraus, meint er, erhelle, wie grundlos die Versicherung sei, nicht auf Joh. 3., sondern auf Matth. 18, 3. gehe das justinische Citat zurück, es sei diess in der That eine kaum glaubliche Verkennung der Dinge. Nur die Unwissenheit in biblischen Anschauungen und Vorgängen des innern Lebens könne das Werden wie ein Kind, als eine Forderung, die der Mensch zu erfüllen habe, mit seinem passiven Verhalten bei der Wiedergeburt für identisch halten (wie wenn die einfache logische Unterscheidung des Aktiven und Passiven nicht ohne eine besondere Erleuchtung über die Vorgänge des innern Lebens möglich wäre!). Es sei desshalb eine thörichte Rede, welche dem justinischen ἀναγεννηθῆναι eine grössere Verwandtschaft mit der Forderung Jesu bei Matthäus zuschreibe, als mit dem johanneischen Worte Jesu vom ἄνωθεν γεννηθῆναι, und wenn Hilgenfeld vollends nicht einmal wenigstens einen Anklang an den johanneischen Text anerkennen wolle, so sei diess — er könne es nicht gelinder bezeichnen — Unverstand [1]). Hr. Luthardt scheint hier die Richtigkeit der von ihm früher gemachten Bemerkung, dass man gerade da Versicherungen häuft, wo Unsicherheit vorhanden ist, an sich selbst bestätigen zu wollen. Warum sollte es denn so unerlaubt sein, an Matth. 18, 3. zu denken, wenn doch das zweite Glied des fraglichen Ausspruchs in beiden Stellen

1) Thorheit, Unverstand, Leichtfertigkeit, unverantwortliche Leichtfertigkeit, plumpes Verfahren, Missbrauch, Blösse u. s. w. sind die Prädikate, die Hr. Luthardt gar zu gern seinen Gegnern gibt. Um dabei doch der harten Rede einen Schein von Milde zu geben, leitet er sie durch humane Formeln ein, wie: „ich kann es nicht gelinder bezeichnen“ u. s. w.

völlig gleich lautet: οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Das zweite differirt, die Differenz ist aber nicht so gross, wie sie zu sein scheint, sobald man nur στραφῆτε nicht von der sittlichen Umkehr versteht, sondern so, dass es, wie es ohne Zweifel nach dem ursprünglichen aramäischen Wortlaut genommen werden muss, nur den Begriff von „wieder“ ausdrückt. So konnte sich die Forderung, dass man wieder werden müsse, wie die Kinder sind, sich sehr natürlich zu der weiteren steigern, dass man, um zu sein, wie die Kinder sind, auch wieder als Kind geboren werden müsse. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der christliche Begriff der ἀναγέννησις seine ursprüngliche Quelle in dem Ausspruch Jesu bei Matthäus hat, wie schon daraus zu schliessen ist, dass die bildliche Anschauung, die ihm zu Grunde liegt, hier noch ausdrücklich als solche bezeichnet ist (γένησθε ὡς τὰ παιδία), erst in der Folge liess man das Bildliche so fallen, dass die sittliche Bedingung der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft und der durch sie bedingte Akt, die Taufe selbst, schlechthin ἀναγέννησις, παλιγγενεσία genannt wurde. Man hat daher gar nicht nöthig, den Ausspruch, wie er bei Justin lautet, auf eine bestimmte schriftliche Quelle zurückzuführen, schon in der mündlichen Verkündigung des Evangeliums können jene Worte: ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, als Ausspruch Jesu, die gangbare Formel der Aufforderung zur christlichen Taufe geworden sein. Der Ausspruch hat bei Justin, wie seine ganze Beschreibung der christlichen Taufe, noch eine so einfache Form, dass sich an sie die Fassungen, in welchen wir denselben Ausspruch bei Johannes und in den clementinischen Homilien 11, 26. finden, von selbst als erweiternde, nach der Verschiedenheit der Richtung diese oder jene Bestimmung besonders hervorhebende Modifikationen anschliessen. Gegen diese aus der Vergleichung der johanneischen und justinischen Form des Ausspruchs sich ergebende Annahme, dass die erstere sich nur aus einer dem Standpunkt und dem Sprachgebrauch des vierten Evangeliums entsprechenden Ueberarbeitung dessen erklärt, was uns Justin in der ursprünglichen Form erhalten hat, hat Hr. Luthardt noch eine Einwendung erhoben, die zu charakteristisch ist, als dass sie übergangen werden könnte. Nachdem man

bisher die wohl überlegte Zusammenstimmung aller einzelnen Theile im vierten Evangelium so ganz aus Einem Guss so vielfach und so stark betont und eben daraus Folgerungen gegen seine Geschichtlichkeit abgeleitet habe, sei es doch als ein verzweifeltes Mittel zu bezeichnen, wenn man die Nichtbenützung des vierten Evangeliums durch Justin nur durch die Behauptung glaube vertheidigen zu können, dass der Verfasser von jenem eine wohl zusammenstimmende Vorlage verderbt und unzusammenstimmend gemacht habe. Hiegegen bedürfe es keines weitern Wortes mehr. Aber auch eine solche Polemik bedarf nur soweit eines weiteren Worts, um auf die handgreifliche Absurdität, in die sie sich in ihrer Leidenschaft verrannt hat, kurz hinzudeuten. Es fehlt ja dem angeführten Satze an allem logischen Zusammenhang. Hat der Verfasser des johanneischen Evangeliums seine Vorlage, d. h. jenen Ausspruch in der Form bei Justin, verderbt und unzusammenstimmend gemacht, so ist dadurch nur jener Ausspruch, wenn man es so nennen will, verderbt und unzusammenstimmend gemacht worden, wie folgt aber daraus, dass dadurch auch seine eigene Darstellung im Evangelium unzusammenstimmend geworden ist? Wozu kann er mit jenem Ausspruch die Veränderung vorgenommen haben, die die Vergleichung der beiden Texte zeigt, als eben nur dazu, um ihm die mit der Darstellung seines Evangeliums zusammenstimmende Form zu geben? Diess liegt ja auch klar genug vor Augen. Die scheinbar so undenkbare Forderung des γεννηθῆναι (absichtlich spricht er nicht sogleich von einem ἀναγεννηθῆναι, sondern nur von einem γεννηθῆναι ἄνωθεν, um erst den Nicodemus diesem noch schwebenden Ausdruck den bestimmten Begriff der leiblichen Wiedergeburt substituiren zu lassen) hat er benützt, um an ihm eines der in seinem Evangelium so gewöhnlichen Missverständnisse sich entwickeln zu lassen. Gerade das Gegentheil von der Behauptung des Hrn. Luthardt findet also hier statt. Die johanneische Eigenthümlichkeit tritt gerade hier so stark hervor, dass man schon desswegen die johanneische Form des Ausspruchs nicht für die ursprüngliche halten kann. Wer wird dann aber von einer solchen Modifikation eines Ausspruchs, der in allen seinen verschiedenen Formen seinen ganz guten und richtigen Sinn behält, Ausdrücke

gebrauchen, wie die des Hrn. Luthardt sind, und sogar von verzweifelten Mitteln der Gegner reden! Statt die Verwirrung auf der Seite der Gegner zu sehen, hätte Hr. Luthardt besser daran gethan, auf seine eigene Gedankenhaltung Bedacht zu nehmen.

So weit lässt sich gewiss gegen die hier entwickelte Auffassung des Ausspruchs bei Justin nichts Gegründetes einwenden, es kommt aber noch etwas in Betracht, das Hr. Luthardt noch stärker, als er gethan hat, hätte urgiren können. Das Auffallendste ist, dass bei Justin wie bei Johannes an den Ausspruch Jesu dieselbe Reflexion über die Unmöglichkeit einer leiblichen Wiedergeburt angeknüpft wird. Kann man nun eine solche Uebereinstimmung nicht für zufällig halten, so wäre freilich, so lange man nur die Wahl hätte, die Abhängigkeit des Einen von dem Andern auf der einen oder der andern Seite anzunehmen, das Wahrscheinlichste, dass Justin den Johannes vor Augen gehabt hat. Es muss aber auch hier entgegengehalten werden, *datur tertium.* Es lässt sich auf keine Weise die Möglichkeit bestreiten, dass jener Ausspruch schon in einer von beiden unabhängigen Quelle mit einer solchen Reflexion in Verbindung gesetzt worden ist. Kann man daher auch nicht speciell nachweisen, woher Justin diesen Ausspruch genommen hat, so ist man doch noch nicht berechtigt, nur das johanneische Evangelium als die Quelle desselben zu betrachten. Es ist ja auch sonst auf beiden Seiten so Vieles verschieden und wenn sich aus dem Bisherigen keine Wahrscheinlichkeit für die Bekanntschaft Justin's mit dem johanneischen Evangelium ergeben hat, so kann das die Frage entscheidende Moment nicht in eine Stelle gelegt werden, bei welcher der einen Möglichkeit eine andere an sich nicht minder berechtigte gegenübersteht. Es kommt ja hier nur darauf an, sich darüber zu verständigen, wie weit die aus den einzelnen Data zu ziehenden Folgerungen sich erstrecken und die Grenzen nicht zu überschreiten, über welche die Beweiskraft der Argumente nicht hinausreicht.

Was die übrigen ungleich weniger bedeutenden Stellen betrifft, wie z. B. dass auch bei Justin der Ausdruck ἐκ γενετῆς in einer ähnlichen Verbindung vorkommt (Apol. I, 22. Dial. c. 69)

wie Joh. 9, 1., und das Citat aus Sacharja 12, 10 f. auch bei ihm so, wie Joh. 19, 37., und nicht wie Apok. 1, 7. lautet, so würden solche Analogien nur dann etwas beweisen, wenn die allgemeine Wahrscheinlichkeit der Benützung des Evangeliums voraus schon so überwiegend festgestellt wäre, dass sie zur sichern Grundlage dienen könnte. Wie schwach und zufällig ist die Uebereinstimmung in solchen Einzelnheiten, wenn Hr. Luthardt z. B. auch in den Worten Justin's Apol. 1, 6. — *πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες* eine Reminiscenz an Joh. 4, 24. sehen will! Dass die Christen den prophetischen Geist mit gutem, vernünftigem, der Wahrheit gemässem Grunde verehren, ist etwas Anderes, als die johanneische Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit.

Da man auch bei dem eifrigsten Bemühen, überall Citate und Reminiscenzen aus dem johanneischen Evangelium in den Schriften Justin's aufzufinden, sich zuletzt doch gestehen muss, wie unerheblich im Ganzen das gewonnene Resultat ist, und wie sehr es unter der Erwartung bleibt, mit welcher man die Schriften Justin's für diesen Zweck untersucht, so kann man die Frage nicht unbeantwortet lassen, warum Justin das johanneische Evangelium, wenn er es kannte, nicht häufiger berücksichtigte? Hr. Luthardt meint, es habe ihm der Anlass dazu gefehlt. Er habe zunächst für Heiden und Juden geschrieben, diesen gegenüber sich auf eine apostolische Auktorität berufen zu wollen, würde ein allzu ungeschicktes Verfahren gewesen sein. Da er ferner seinen Hauptbeweis aus den Weissagungen führe, so sei bei der Eigenthümlichkeit seiner Apologetik eine sehr häufige Benützung des Johannes-Evangeliums nicht zu erwarten. Es sei nur verständig und der Sache angemessen, dass Justin von den Selbstzeugnissen Jesu über seine vorweltliche Herrlichkeit und Gottgleichheit, und nicht minder von den verwandten apostolischen Zeugnissen über Jesus keinen Gebrauch gemacht habe. Nicht direkte Bezugnahme auf das johanneische Evangelium werden wir also finden, sondern nur Anklänge an dasselbe, die ihm unwillkürlich in die Feder kamen, u. s. w. Auf blosse Anklänge also, die jeder nur so weit vernehmen kann, als er subjektiv dafür gestimmt ist, kommt zuletzt alles hinaus, was sonst mit so

grosser Emphase als der evidenteste Beweis für die Authentie des johanneischen Evangeliums geltend gemacht wird. Wie wenig aber durch alles diess die Frage selbst beantwortet ist, ist von selbst klar. Man lasse sich nur auch hier nicht durch eine schiefe Stellung zur Frage den richtigen Gesichtspunkt verrücken. Das wird freilich niemand verlangen, dass Justin auf jeder Seite seiner Schriften das johanneische Evangelium citire, etwas ganz anderes aber ist es, ob Justin, wenn er wirklich dem johanneischen Evangelium so nahe stand, wie behauptet wird, sich so indifferent und schweigsam zu demselben verhalten konnte, wie diess in seinen Schriften thatsächlich der Fall ist. Dass ihm der Anlass es zu berücksichtigen gefehlt habe, lässt sich nicht sagen, denn abgesehen von so vielen zufälligen Veranlassungen, die er hätte haben können, hätte ihm an mehreren Stellen seiner Schriften der Anlass der Erwähnung und Berücksichtigung so nahe liegen müssen, dass er ihn kaum umgehen konnte. Dass er einen solchen Anlass ganz besonders bei seiner Logoslehre gehabt hätte, ist schon bemerkt worden. Da er ferner zur Bestätigung des für ihn so wichtigen Glaubens an ein tausendjähriges Reich ausdrücklich Johannes als Verfasser der Apokalypse erwähnt, und ihn dabei einen der Apostel Christi nennt, Dial. c. 81, welchen natürlichen Anlass hätte er hier gehabt, ihn zugleich, wenn auch nicht geradezu als Verfasser eines Evangeliums, doch als den Lieblingsjünger Jesu zu bezeichnen, als welchen ihn das johanneische Evangelium auf so eigenthümliche Weise auszeichnet! Und wenn er seinen apologetischen Beweis vorzugsweise aus den Weissagungen des A. T. führte, welche Veranlassung hätte ihm auch das johanneische Evangelium geben können, das, was den Weissagungen erst ihre Bedeutung gibt, ihre Erfüllung an Thatsachen nachzuweisen, die nur im johanneischen Evangelium sich finden! Ich habe in dieser Beziehung schon früher [1]) auf die bemerkenswerthe Weise aufmerksam gemacht, wie Justin das Passahlamm als einen Typus Christi beschreibt, indem er gerade dasjenige Merkmal ganz unbeachtet lässt, auf das der Evangelist 19, 36. das allergrösste Gewicht legt, dass nämlich Christus als

---

1) Vergl. die drei ersten Jahrh. S. 152.

dem wahren Passahlamm ebenso wenig ein Bein gebrochen wurde, als diess an dem alttestamentlichen, seinem Typus, geschehen durfte. Hr. Luthardt, der sonst auch in den Schriften seiner Gegner alles sehr gut aufzufinden weiss, was er für seine Zwecke gebrauchen zu können glaubt, hat diese Instanz völlig unberücksichtigt gelassen, um so mehr muss ich sie auch hier wieder hervorheben, da sie mir keines der unwichtigsten Kriterien zu sein scheint, nach welchen das Verhältniss Justin's zu dem johanneischen Evangelium zu beurtheilen ist. Wie lässt sich denken, dass ein so ganz in die Anschauungen der alttestamentlichen Typologie vertiefter Schriftsteller, wie Justin, ein nach dem johanneischen Evangelium so bedeutungsvolles Moment derselben völlig ignoriren konnte, wenn er wirklich dieses Evangelium kannte, und wie lässt sich so überhaupt so Vieles denken, wenn es sich mit demselben so verhält, wie zwar immer versichert aber nie bewiesen wird?

Bleibt es demnach bei der These des Hrn. Luthardt, dass, wenn Justin das johanneische Evangelium noch nicht gekannt hat, es auch noch nicht existirt haben kann, so kann jeder, der die vorliegenden Data genau und gewissenhaft prüft, sich nur für die Nichtexistenz des Evangeliums zur Zeit Justin's entscheiden. Es fehlt an jedem klaren und bestimmten Zeugniss seiner Bekanntschaft mit dem Evangelium. Man ist nicht berechtigt, mit Hrn. Luthardt zu sagen, die Bezeugung der Apokalypse sei nicht besser als die des Evangelium. Als Verfasser der Apokalypse nennt Justin ausdrücklich den Johannes; über das Evangelium finden wir bei ihm auch nicht ein Wort. Demungeachtet kann jene These nicht so unbedingt aufgestellt werden. Man kann aus der Unbekanntschaft Justin's mit dem Evangelium nicht geradezu auf seine Nichtexistenz schliessen, und wenn Justin seinen Dialog etwa um das Jahr 150 schrieb, so hindert nichts, anzunehmen, dass das Evangelium schon damals existirte. Gesetzt aber auch, es habe nicht nur existirt, sondern Justin habe es auch gekannt, und in den Stellen seiner Schriften, die man als Beweise seiner Bekanntschaft mit ihm betrachtet, auch wirklich benützt; was folgt denn hieraus? Dass es doch für ihn so gut wie nicht existirte. Wenn er von einer Schrift, die für ihn

schon wegen seiner Logoslehre ein so grosses Interesse haben musste, so wenig Kenntniss nahm, dass er sie nicht einmal nannte, sich so äusserlich und indifferent zu ihr verhielt, dass er sie kaum auf der äussersten Oberfläche berührte, ohne auf irgend einem Punkte näher in sie einzugehen, so kann diess nur einen ähnlichen Grund gehabt haben, wie sein Verhalten zu den paulinischen Briefen. Kann man sich seine Ignorirung der letztern nur aus seiner judaistischen Richtung erklären, worin anders kann die Ursache liegen, dass das johanneische Evangelium die Anziehungskraft nicht hatte, die es, wie es scheint, hätte haben müssen, als eben nur darin, dass es überhaupt noch eine zu neue und eigenthümliche Erscheinung war, als dass man sich sogleich mit ihm näher befreunden und das rechte Vertrauen zu ihm haben konnte? Das christliche Bewusstsein ruhte damals noch sosehr theils in der alttestamentlichen Anschauungsweise, theils in der einfachen Thatsache des geschichtlich gegebenen Christenthums und der Unmittelbarkeit seiner Ueberlieferung, dass man sich die neutestamentlichen Schriften in einem weit untergeordneteren Verhältniss zu demselben denken muss, als wir nach unsern Begriffen es gewohnt sind. Wenn Justin die ihm bekannten synoptischen Evangelien schlechthin als ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων bezeichnet, so erhellt schon hieraus, wie fern man damals noch allen spätern Begriffen vom Kanon stand. Für die Zeit Justin's kommt sodann noch besonders in Betracht, dass die katholisirende Tendenz, die in der Folge die Grundlage des sich bildenden Kanons wurde, sich noch gar zu wenig entwickelt hatte. Wir sehen es ja an Justin selbst, welche in sich abgeschlossene Stellung damals noch die verschiedenen Parteien zu einander hatten. Man ist zufrieden, wenn sie sich nur gegenseitig vertragen, und sich nicht zu feindlich von einander abstossen. So geschah es nun auch, dass jede Partei von den vorhandenen Schriften nur soweit Kenntniss nahm, als sie für sie gerade ein besonderes Interesse hatten. Mag daher das johanneische Evangelium zur Zeit Justin's vorhanden gewesen sein oder nicht, er ist in jedem Fall ein höchst gleichgültiger Zeuge für dasselbe. Es existirte für ihn so gut wie nicht, und wenn es existirte, was berechtigt uns, in seiner Existenz auch schon seinen apostolischen Ursprung

vorauszusetzen? Geht man mit Recht auf die Zeit Justin's zurück, als den ersten helleren Punkt, von welchem aus man sich über die Geschichte der kanonischen Schriften orientiren kann, so kann man sich dagegen auch durch jede neue Untersuchung dieser Art nur auf's Neue von dem tiefen Dunkel überzeugen, das auf dieser ältesten, für die Geschichte ihres Ursprungs so wichtigen Zeit liegt. An diesem Stande der Sache lässt sich nichts ändern, und es wäre nur Unverstand, die, die ihn offen und vorurtheilsfrei darlegen, wie er ist, darüber anzufechten und zu meinen, man dürfe nur billig genug sein, so werde es an Zeugnissen für die Authentie des johanneischen Evangelium nicht fehlen!

Gelegentlich berühre ich hier noch die von Hrn. Dekan Lechler in den Theol. Stud. und Krit. 1856. S. 867 speciell gegen mich gerichteten Bemerkungen über die Aechtheit des johanneischen Evangelium, so wenig einladend auch hier wieder der Ton ist, dessen sich Hr. Dek. Lechler gegen mich bedient. Man vgl. z. B. S. 908 f. Er scheint sich nun aber einmal in dieser ihm eigenen Weise zu gefallen, und ich habe mich auf's Neue überzeugt, wie völlig verschieden, auch abgesehen von dem biblischen Moment, seine Anschauungsweise von der meinigen ist. Er nennt es S. 875 ein Pochen, dass ich auch nur frage, ob man vielleicht in neuester Zeit ein neues Zeugniss für den johanneischen Ursprung des Evangelium erhalten habe, und wundert sich, dass ich darauf antworte: wenigstens kein sicheres. „Und doch ist es eine merkwürdige Thatsache, dass im laufenden Lustrum allein mehr Zeugnisse für das johanneische Evangelium neu entdeckt worden sind, als in einem ganzen Jahrhundert zuvor der Fall gewesen ist. Zuerst haben die merkwürdigen φιλοσοφούμενα des Pseudo-Origenes das Licht erblickt, hernach wurde der Schluss der clementinischen Homilien und dann Melito's „Schlüssel“ in lateinischer Uebersetzung entdeckt, lauter Urkunden, welche unter Anderem auch Spuren frühern Vorhandenseins des johanneischen Evangeliums aufweisen.“ Ueber die angeblichen Zeugnisse des Valentin und Basilides ist längst das Nöthige bemerkt worden (vgl. Theol. Jahrb. 1853. S. 144 f.). Hr. Lechler nennt diess freilich ein Abspeisen mit blossen

Möglichkeiten. Allein es kann diess nun eben bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung dieser Art nicht anders sein, als dass man die, die in einem solchen Fall so rasch zugreifen, und den gewünschten Beweis gleich in beiden Händen zu haben glauben, daran erinnert, es sei doch auch das Eine und Andere noch möglich, das keineswegs in so weiter Ferne liege, dass man völlig darüber hinwegsehen dürfte. Die Kritik ist ja so oft nur die Erwägung des auf der einen wie der andern Seite Möglichen. Solange eine solche Möglichkeit nicht ganz beseitigt ist, wozu auch Hr. Lechler nichts gethan hat, bleibt die ganze Sache höchst problematisch. Ganz besonderes Gewicht legt man auf das angebliche Citat in dem neuentdeckten Schluss der clementinischen Homilien. Hr. Luthardt möchte es sogar fast ein Verhängniss nennen, dass die neueste Kritik kaum einen andern Satz mit solcher Zuversichtlichkeit behauptet und zum Behuf anderweitiger Folgerungen benützt habe, als jenen, dass die Clementinen das johanneische Evangelium nicht benützt haben (a. a. O. 1856. Jul. u. Aug. S. 100.). Auch Hr. Lechler sieht nun den Beweis vollständig geliefert, dass der Homilienschreiber unser Evangelium nicht nur gekannt, sondern auch als geschichtliche Quelle und als eine mit Auktorität bekleidete Urkunde benützt habe. Was kann aber selbst im günstigsten Fall für den apostolischen Ursprung des Evangelium ein Citat in einer Schrift beweisen, die tief in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts hineingehört? Und wie kann der Verfasser der Homilien ein Evangelium als apostolisch anerkannt haben, dessen Logoslehre er nach seiner Theorie (vgl. Hom. 16, 15f.) nicht einmal den Satz, dass θεὸς ἦν ὁ λόγος zugestehen konnte? Wenn also auch das Evangelium die Quelle des am Schlusse der Homilien citirten Ausspruchs Jesu war, so kann diess nur eine so zufällige und äusserliche Benützung des Evangelium gewesen sein, dass daraus nicht einmal zu schliessen ist, auch der Ausspruch von der Wiedergeburt, zu dessen Erklärung man das Evangelium gar nicht nöthig hat, sei aus derselben Quelle abzuleiten. Man kann daher nicht behaupten, dass durch das neue Citat der Stand der Frage irgendwie verändert würde. Und nun vollends der Schlüssel Melito's, in der gefundenen lateinischen Uebersetzung! Hr. Lech-

ler hat auch hier keinen Zweifel gegen Aechtheit und Integrität des nicht weniger als drei johanneische Stellen enthaltenden Bruchstücks. Dieses Urtheil stützt sich jedoch nur auf die Auktorität des Hrn. Schneider, dessen unbedeutendes Schriftchen über die Aechtheit des johanneischen Evangelium nach den äussern Zeugnissen Hr. Lechler recensirt. Andere, die die angebliche Schrift Melito's genauer angesehen haben, urtheilen darüber anders [1]. Hr. Lechler scheint selbst zu fühlen, dass man das Gewicht dieser drei neuentdeckten Zeugnisse vielleicht nicht sehr hoch anschlagen werde; er meint aber, der Umstand müsse doch immerhin einen tiefen Eindruck machen, dass alle die uralten Denkmäler, welche durch eine besondere Fügung in unsern Tagen aufgedeckt worden sind, sofern sie überhaupt das vierte Evangelium berühren, für das Alter und hohe Ansehen desselben zeugen, während noch nicht eine einzige Urkunde zu Tage gekommen sei, welche wider dasselbe zeugte. Wenn man also nur irgend welche Zeugnisse für das Evangelium hat, so ist es immer besser, als keine zu haben; es sind doch Zeugnisse für und nicht wider dasselbe, denn „ein Vorurtheil für die Heiligkeit und Würde des Wortes Gottes ist unendlich besser als ein Vorurtheil wider die heilige Schrift“, d. h. es ist bei zweifelhaften Zeugnissen für die Aechtheit einer kanonischen Schrift immer besser, einem solchen Zeugniss Glauben zu schenken, als ihm den Glauben zu verweigern. Auch dieses schöne *argumentum a tuto* nimmt diese gebrechliche, solcher Stützen bedürftige Kritik noch zur Hülfe, und krönt sodann, im ernsten Hinblick auf die Gegner, ihr Werk getrost mit dem alten lutherischen Wahlspruch: „Das Wort sie sollen lassen stan!“ Sie werden es lassen stan, aber stehen bleiben wird auch, was eine vorurtheilsfreie Forschung, je weniger sie sich irre machen lässt, nur um so gewisser als geschichtliche Thatsachen feststellen wird. Auch

1) Man vgl. das Lit. Centralblatt 1856. 3. Mai. nr. 18, die Anzeige von Pitra's Spicileg. Solesmense T. II. III. Paris 1853, wo nicht blos ernstliche Bedenken, sondern auch sehr schlagende Gründe gegen die Annahme vorgebracht werden, dass uns wirklich in dem Texte der lat. Uebersetzung das ächte unverfälschte Werk des alten Melito vorliege, durch das ganze Werk ziehe sich ja schon der ausgebildetste Katholicismus hindurch.

sie sind ein Wort, das der Mensch nicht umstossen kann, sondern stehen lassen muss, sosehr auch vielleicht sein glaubiges Gemüth dagegen sich sträuben mag.

2. Der Passahstreit.

Diese Frage hat Hr. Stadtpfarrer Steitz zu Frankfurt a. M. in den Theol. Stud. u. Krit. 1856. H. 4. S. 721 auf's Neue zur Sprache gebracht unter dem Titel: Die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Passahfeier, auf's Neue kritisch untersucht und im Zusammenhang mit der gesammten Festordnung der alten Kirche entwickelt. Einen neuen Aufschluss über die schon so vielfach besprochene Streitfrage erhält man hier nicht, es ist nur die bekannte Weizel'sche Ansicht, die mit einigen weiteren Erörterungen auf's Neue dargelegt wird. Die Abhandlung hat ihre Bedeutung mehr nur in der Schärfe und Animosität der Polemik, mit welcher auch Hr. Stadtpfarrer Steitz der Ansicht seiner Gegner entgegentritt. Das leitende Interesse ist, wie sich von selbst versteht, auch hier das apologetische Moment, das die Frage für das johanneische Evangelium hat. Ohne diese Beziehung hätte man sich sicher schon längst über die rein historische Frage verständigt.

Die Hauptfrage ist vor Allem, ob bei der orientalischen Passahfeier der 14te oder der 15te Nisan als der Todestag Jesu betrachtet wurde. Setzten die Orientalen den Tod Jesu auf den 15ten, und folgten sie hierin, wie der Bischof Polykrates in seinem Schreiben bei Eusebius 5, 24. bezeugt, der Auktorität des Apostels Johannes, so entsteht hieraus der bekannte Widerspruch mit dem Evangelium. Diesem Widerspruch begegnet Weizel durch die Annahme, die Orientalen haben den 14ten als den Todestag Jesu begangen, und Hr. Steitz hält mir entgegen: „Da das Passahfasten, als Zeichen der Trauer, nur dem Leiden und Sterben des Erlösers galt, so musste in dem Augenblick, wo sie es einstellten und zur Eucharistie schritten, ihre Passionsfeier nothwendig beendigt sein; da sie aber nicht annehmen konnten, dass Jesus schon am 13ten gestorben sei, so musste ihnen folglich der 14te Nisan der Gedächtnisstag des Todes sein, den sie durch Fasten bis zum Augenblick des wirklich eingetretenen To-

des (3 Uhr Nachmittags), oder auch vielleicht der Grablegung gegen Sonnenuntergang trauernd, nach diesem Zeitpunkt aber im Hinblick auf die Segnungen der vollbrachten Erlösung durch gemeinsamen Abendmahlsgenuss mit freudigem Preise begingen. Hätte die kleinasiatische Kirche als den Todestag den 15ten Nisan angesehen, dann wäre ihr Passahfasten, das doch den ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις, die Eusebius erwähnt, vorausgegangen sein muss, ohne allen Sinn und Bedeutung gewesen. Das ist der Widerspruch, der die Baur'sche Auffassung unleugbar behaftet, und mit zwingender Nothwendigkeit über sie hinaustreibt. Die Weizel'sche Erklärung ist darum die einzig haltbare und mögliche, sie beruht in diesem Punkt nicht auf künstlichen Combinationen, sondern auf dem in den Quellen dargestellten Sachverhalt" (S. 773 f.). Von diesem Sachverhalt steht in den Quellen nichts, sondern die Annahme beruht nur auf dem Schluss: weil die Orientalen den Tod nicht schon am 13ten begangen haben können, so müssen sie ihn am 14ten begangen haben. Diesen Schluss bestreite ich. Das zur Passahzeit gewöhnliche Fasten [1]) galt in jedem Fall, auch wenn man mit demselben am 14ten aufhörte, dem Leiden Jesu; dass man aber mit dem Fasten dazu aufgehört hat, um nun den Segen des schon erfolgten Todes zu feiern, ist eine blosse Behauptung, welcher man mit demselben Recht die Annahme entgegenstellen kann, das Mahl, mit welchem die ἀσιτίαι endigten, habe sich nicht auf den Tod Jesu, sondern auf das von

1) Aus Veranlassung dieses Fastens kann ich eine Probe kleinlicher Polemik nicht unerwähnt lassen. Ich habe in meinen drei Jahrh. S. 145. in der Stelle bei Eusebius 5, 24. den daselbst redenden Irenäus in Folge einer unrichtigen Interpunktion ein Fasten von 40 Tagen statt von 40 Stunden bezeugen lassen. Sachlich hat diess nicht das Geringste zu bedeuten. Der Herr Stadtpfarrer hat sich aber darüber sosehr entsetzt, dass er S. 773. in ein *horribile dictu* ausbricht. Es gereicht mir zur Beruhigung, an seinem so erprobten Gewährsmann, meinem verehrten Freunde Weizel, einen Genossen dieses Missgeschicks zu haben, vgl. die chr. Passahfeier S. 217. Was sollen wir aber dazu sagen, dass der Herr Stadtpfarrer selbst einem gleichen Verhängniss nicht entgangen ist! Oder ist es denn nicht auch ein *horribile dictu*, wenn er S. 799 den Apostel Johannes unter den Kleinasiaten die letzte Zeit seines Lebens bis zur Grenze des zweiten und dritten, sage des dritten Jahrhunderts wirken lässt?

Jesu vor seinem Tode mit seinen Jüngern gehaltene Mahl bezogen, das, wie es ursprünglich ein Passahmahl gewesen war, so auch in der Folge nur an demselben Tage und in derselben Weise begangen werden konnte. Dagegen kann man nicht einwenden, dass auf diese Weise der Todestag Jesu von den Kleinasiaten gar nicht besonders gefeiert worden wäre; denn das Eigenthümliche ihrer Passahfeier besteht nach dieser Auffassung eben darin, dass sich bei ihnen alles, was von ihnen zum Andenken an die Passionszeit Jesu geschah, in die Bedeutung des Einen Tags mit dem ihn begleitenden und wohl auch schon vorangehenden Fasten und dem seine Feier beschliessenden Mahl concentrirte. Wie sie die Auferstehung nicht durch einen besondern Festtag feierten, so war diess auch bei dem Todestage nicht der Fall; sie hatten überhaupt keine andere Jahresfeier, als eben nur die am 14ten; sobald diese vorüber war, hatten Tod und Auferstehung für sie nur dieselbe Bedeutung, die sie auch sonst an den gewöhnlichen Tagen hatten. Hieraus erklärt sich, warum so constant immer nur von dem Einen Tage die Rede ist, und nie zwischen Tod und Auferstehung unterschieden wird. Hätten sie den 14ten als Todestag Jesu gefeiert, so hätten sie auch die Auferstehung an dem dem 14ten entsprechenden Tag, als besondern Festtag begehen müssen; davon findet sich aber keine Spur, sondern alles liegt nur in dem Einen, das ganze christliche Passah in sich darstellenden Tage, wesswegen auch noch Epiphanius (Haer. 50, 1.) das Charakteristische der Quartodecimaner mit den Worten angibt: ἅπαξ γὰρ τοῦ ἔτους μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα οἱ τοιοῦτοι φιλονείκως ἄγουσι. Wie soll man sich ferner den den Kleinasiaten schuld gegebenen Judaismus erklären, wenn ihre Heilighaltung des 14ten nur die christliche Feier des an diesem Tage erfolgten Todes Jesu war? Dieses Bedenken kann sich auch Hr. Steitz nicht verbergen, er glaubt es jedoch durch die einfache Bemerkung erledigen zu können, dass die Kleinasiaten den jüdischen Termin der ιδ aufrecht gehalten haben (a. a. O. S. 800.). Hiemit ist aber die Sache noch nicht erklärt. Warum konnten sich die Kleinasiaten nicht dazu entschliessen, den Todestag, ebenso wie die Occidentalen, an dem dem Sonntag, als dem Auferstehungstag entsprechenden Freitag, zu begehen;

warum hielten sie an dem 14ten so unverrückbar fest, dass ihnen, wie sich diess besonders in dem Schreiben des Polykrates so deutlich zu erkennen gibt, ihre Passahfeier ihren Charakter völlig zu verlieren schien, sobald sie diesem Tage entrückt würde? Man kann sich des Gedankens nicht enthalten, dass diess noch einen andern, nach der Ansicht der Kleinasiaten tief religiöseren Grund gehabt haben muss, als blos den faktischen, dass Jesus an diesem Tage gestorben war. Man könnte nun zwar diesen Grund darin finden, dass sie den an diesem Tage gestorbenen Jesus als das Passahlamm betrachteten; allein für das Passahlamm hielten ja Jesum auch die Occidentalen, ohne an den 14ten so gebunden zu sein, dass sie seinen Todestag schlechthin an keinem andern Tage, als nur am 14ten begehen zu dürfen glaubten. Diese religiöse Gebundenheit der Kleinasiaten erklärt sich genügend nur dann, wenn die alte religiöse Bedeutung des 14ten, als des im göttlichen Gesetz für das Passahmahl festgesetzten Tages, in der Weise für ihre Feier bestimmend war, dass sie das Andenken an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern nur in der Form eines Passahmahles in demselben Sinne begehen konnten, in welchem es Jesus selbst vor seinem Tode mit seinen Jüngern gehalten hatte. Es war diess ohne Zweifel die ursprüngliche, ächt apostolische Sitte der Passahfeier der ersten Christen. Sie hat nichts specifisch Judaistisches oder Ebionitisches, sondern ist nur der einfache Ausdruck der Erinnerung, welche das jährlich wiederkehrende Passahfest den ersten Jüngern und den an sie sich anschliessenden ältesten Christengemeinden an dem auch ihnen noch immer heiligen Tage des Passahmahls erwecken musste. Haben wir nun keine Ursache, die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung, auf welche als eine heilige Satzung Polykrates sich so hoch und theuer beruft, zu bezweifeln, so legt die kleinasiatische Passahfeier ein geschichtliches Zeugniss dafür ab, dass die auf den 14ten fallende Thatsache der christlichen Urgeschichte nicht der Tod Jesu war, sondern das von ihm mit den Jüngern gehaltene Passahmahl. Sie bestätigt somit nicht die johanneische, sondern die synoptische Darstellung, welcher erst die johanneische mit dem schon im Evangelium deutlich genug sich aussprechenden Interesse der Bestreitung entgegentrat.

Diese Vorstellung des Streits ergibt sich, wenn man sich auch nur an den zunächst sich darstellenden Gegensatz der beiden Parteien hält, wie sie uns bei Eusebius K. 5, 23 f. erscheinen. Es wurde ja aber nicht blos damals, im Jahr 190, über das Passah gestritten, sondern auch zuvor schon zweimal im Jahr 160 und im Jahr 170. Die genauere Kenntniss dieser Streitigkeit kann man daher erst aus dem ganzen Verlauf derselben in ihren verschiedenen Epochen gewinnen. Allein ein neuer Punkt der Controverse ist nun eben diess, ob in allen diesen Streitigkeiten dieselbe Streitfrage und derselbe Gegensatz der streitenden Parteien anzunehmen ist, oder ob es sich auch noch um ein anderes Streitmoment handelte. Das Letztere behauptet Weizel, das Erstere ist meine Ansicht. Am wenigsten kann über die Identität der Streitfrage im Jahr 190 und im Jahr 160 ein Zweifel sein, da nach dem Schreiben des Irenäus bei Eusebius 5, 24. schon zwischen Polykarp und Anicet von derselben Differenz des τηρεῖν und μὴ τηρεῖν die Rede war, wie im Jahr 190 zwischen Polykrates und Viktor. Hr. Steitz bestreitet auch diess. Dieser Einwurf wiege nicht schwer. Beide Schreiben, das des Irenäus und das des Polykrates, gehören dem Streite zwischen Kleinasien und Rom an, welchen Eusebius 5, 23—26. beschreibe, a. a. O. S. 782. Freilich stehen die beiden Schreiben sogar in demselben Kapitel bei Eusebius 5, 24. neben einander; aber konnte man denn nicht auch im Jahr 190 von dem Streite im Jahr 160 reden? Irenäus selbst geht ja in seinem, den Streit vom Jahr 190 betreffenden Schreiben, auf die frühere Geschichte des Streits im Jahr 160 zurück. In der Controverse, auf welche sich die Fragmente der Passahchronik beziehen, und die Eusebius an einem ganz andern Orte 4, 26. erwähne, sagt Hr. Steitz weiter, kommen jene Stichwörter gar nicht vor, mit welchem Rechte ich sie also zum Beweise dafür anführen könne, dass diese letzte Controverse, die laodicenische, mit jenem grossen Streite identisch gewesen sei, und in continuirlichem Zusammenhang stehe. Ich habe ja aber jene Stichwörter zunächst nur für die Identität mit dem Streit im Jahr 160 angeführt, für die Identität mit dem Streit im Jahr 170 habe ich andere Gründe. Um diesen Streit handelt es sich nun hauptsächlich. Wie Eusebius 5, 23.

von dem Streit im Jahr 190 als einer ζήτησις ὐ σμικρὰ spricht, so war, wie er 4, 26. erwähnt, auch schon im Jahr 170 zu Laodicea eine ζήτησις πολλὴ περὶ τῦ πάσχα entstanden. Eusebius spricht hievon aus Veranlassung des Bischofs Melito von Sardes, welcher auch darüber geschrieben hatte. Im unmittelbaren Zusammenhang damit sagt Eusebius weiter: τύτυ δὲ τῦ λόγυ μέμνηται Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἰδίῳ περὶ τῦ πάσχα λόγῳ, ὃν ὡς ἐξ αἰτίας τῆς τῦ Μελίτωνος γραφῆς φησιν ἑαυτὸν συντάξαι. Da sich nun in der Passahchronik nicht nur ein Fragment aus der Schrift des Clemens von Alexandrien über das Passah, sondern auch noch andere dieselbe Streitfrage betreffende Fragmente aus den Schriften des Hippolytus und Apollinaris erhalten haben, so sind eben diese Fragmente die Hauptquelle, aus welcher wir uns eine bestimmtere Vorstellung von dem Gegenstand des Streits bilden können. Nach der gewöhnlichen Ansicht standen diese drei Kirchenlehrer auf der den Orientalen entgegengesetzten Seite, und machten gegen sie die Behauptung geltend, dass Christus am 14ten nicht das Passahlamm gegessen habe, sondern an diesem Tage gestorben sei. Sie bestätigen somit das Zeugniss des Polykrates und ebendamit den Widerspruch, in welchen Johannes als Verfasser des Evangelium mit der auf seine Auktorität sich stützenden kleinasiatischen Passahfeier gekommen wäre. Dieser Widerspruch muss daher beseitigt werden, und bewerkstelligt wird diess einfach dadurch, dass man sagt, die Quartodecimaner, die im Jahr 170 in Laodicea zum Vorschein kommen, gehören gar nicht in diese Reihe; sie haben weder mit dem Streit im Jahr 160, noch mit dem im Jahr 190 etwas zu thun; sie sind keine katholischen Quartodecimaner, wie die Kleinasiaten, sondern häretische. Diess ist die von Weizel aufgestellte Behauptung, für welche nun auch Hr. Steitz in die Schranken tritt. Sehen wir also, was er nach allem demjenigen, das hierüber schon gesagt worden ist, noch vorzubringen weiss. Er meint, es sei leicht zu beweisen, dass jene Quartodecimaner keineswegs mit den Kleinasiaten eine und dieselbe Partei gewesen sein können, und leicht hat sich auch in der That Hr. Steitz seinen Beweis gemacht. Nach der Anführung des ersten Fragments des Apollinaris und des von Hippolytus fährt er so fort: „Wenn nun diese Quartodeci-

maner, wie wir nicht bezweifeln, auch den Tod Christi, und zwar fastend feierten, so können sie es nicht vor dem 14. Nisan oder an demselben, nicht vor der Feier des letzten Mahles Jesu, sondern nur nach demselben, am Todestage selbst, am 15. Nisan gethan haben; von den Kleinasiaten aber wissen wir, dass sie ihr Paschafasten zum Gedächtniss an den Tod Jesu am 14. Nisan einstellten“ (a. a. O. S. 777), d. h. weil die Kleinasiaten orthodoxe Quartodecimaner waren, so können jene Laodicener nicht auch orthodoxe gewesen sein. Beide hatten ja aber mit einander gemein, dass sie zur Zeit des Passahmahles nicht fasteten, sondern auch ein Mahl hielten. *Πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μȣ*, sagt Polykrates, *ὅταν ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην*, womit deutlich auf ein dem Passahmahl analoges Mahl hingewiesen ist. Ebenso wollten die Quartodecimaner, die Hippolytus in seinem Fragment bestreitet, am 14ten ganz dasselbe thun, was Christus an diesem Tage gethan hatte, als er *ἐποίησε τὸ πάσχα*. Woher weiss denn Hr. Steitz, dass diese letztern Quartodecimaner den Todestag Jesu nachher noch durch eine besondere Feier begangen haben; sie können es ja ebenso gemacht haben, wie schon von den Kleinasiaten nachgewiesen worden ist, dass sie ihre Passahfeier mit dem Passahmahl beschlossen, ohne den nach ihrer Tradition auf den 15ten fallenden Todestag Jesu noch durch eine besondere Jahresfeier zu begehen? So fällt der sehr durchgreifende Unterschied, welchen Hr. Steitz zwischen den Kleinasiaten und jenen Quartodecimanern machen will, von selbst hinweg, und es hat keinen Anstand, auch jenen Blastus, von welchem gesagt wird, er habe insgeheim den Judaismus einführen wollen, indem er behauptete, das Passah dürfe nur nach dem Gesetze Mosis am 14. Nisan gefeiert werden, zu derselben Partei zu rechnen. Es ist zwar ganz richtig, wenn Hr. Steitz seine judaisirenden Quartodecimaner von den Ebioniten im engern Sinn unterscheidet, welcher Unterschied aber zwischen jenen Quartodecimanern zu Laodicea und den übrigen Kleinasiaten gewesen sein soll, wenn doch jene Partei, wie Hr. Steitz selbst bemerkt (a. a. O. S. 781), sich in der Lehre durchaus keiner Abweichung von der katholischen Kirche schuldig machen wollte, und ihre Passahfeier auch nichts enthielt, was uns berechtigt, sie für etwas Anderes zu

halten, als die gemeinsame Festsitte der kleinasiatischen Gemeinde, ist nicht einzusehen. Auch die Art, wie Eusebius des Streits zu Laodicea erwähnt 4, 26., gibt keinen Grund, eine so abnorme Erscheinung, wie jene häretischen Quartodecimaner gewesen wären, vorauszusetzen. Nicht nur wird auch hier derselbe Ausdruck *ζήτησις* gebraucht, wie 5, 20., sondern es lässt sich auch ganz gut denken, wie eine solche Streitfrage mit Einem Male entstehen konnte. Melito setzt sie in der von Eusebius citirten Stelle mit dem Martyrium des Sagaris in Verbindung: *ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν, ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τῦ πάσχα, ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.* Es sind hiemit Verhältnisse angedeutet, die für die Christen ein besonderes Zeitinteresse hatten, und ohne Zweifel die Veranlassung gaben, dass Christen mehrerer Gemeinden zu gemeinsamen Besprechungen und Berathungen zusammenkamen. Trat nun gerade damals, als Christen auch solcher Gemeinden, die zu der Partei der *μὴ τηρῦντες* gehörten, in Laodicea sich befanden, der Passahtag des 14. Nisan ein, zu welchem jede Partei sich nach ihrer Sitte verhielt, so konnte die schon bisher stattfindende, aber noch nicht so auffallend gewordene Differenz sich der öffentlichen Aufmerksamkeit nicht länger entziehen; sie trat jetzt offen an Tag, man konnte sie nicht länger ignoriren; so kam es sehr natürlich zu einem lebhaften Streit, und die jetzt erst zum Bewusstsein gekommene Differenz schien wichtig genug, um auch zum Gegenstand weiterer schriftlicher Erörterungen gemacht zu werden. Denkt man sich die Sache in diesem Zusammenhang, so nimmt die Laodiceer Controverse ihre ganz passende Stelle in dem Verlauf dieser Streitigkeiten ein. Zuerst kommt die vorhandene Differenz, deren Ursprung sich nicht weiter verfolgen lässt [1]), zwischen Polykarp

1) Hr. Steitz will a. a. O. S. 776. die römische Ueberlieferung auf Petrus und Paulus zurückführen. Die Berufung auf diese werde geradezu vorausgesetzt, wenn Polykrates an Viktor schreibe Eus. 5, 24.: auch in Asien sind grosse Lichter der Kirche begraben (καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν), und sich dann auf Johannes und Philippus berufe. Man sieht auch daraus, wie leicht es Hr. Steitz mit seinen Beweisen nimmt. Wie kann denn καὶ γὰρ, das nur soviel als *etenim* ist, hier als auch genommen werden? Diess müsste ja καὶ γὰρ καὶ κατὰ τὴν Ἀσίαν heissen.

und Anicet zur Sprache, welche beide jedoch sich nicht veranlasst sahen, ihr eine weitere Folge zu geben. Die angeregte Streitfrage ruhte so wieder, bis aus einer zufälligen Veranlassung Christen der beiden Parteien, der τηροῦντες und der μὴ τηροῦντες in eine so unmittelbare Berührung mit einander kamen, dass sich ihnen die Wichtigkeit der Differenz von selbst aufdrang. In einem solchen Conflikt musste jede der beiden Parteien ihre Sitte rechtfertigen und sich selbst vor allem über die Gründe, auf welchen ihre Tradition beruhte, genauere Rechenschaft geben. Es ist daher ganz der natürlichen Entwicklung des Streits gemäss, dass in die Periode der laodiceischen ζήτησις die dogmatische Bedeutung derselben fällt, wie sie sich auch für uns noch in den vorhandenen Fragmenten der genannten Kirchenlehrer zu erkennen gibt. Als in der Folge der Streit in dem Gegensatz zwischen Rom und Kleinasien noch grössere Dimensionen annahm, kam zu dem dogmatischen Interesse auch das hierarchische der auf katholische Einheit dringenden, römischen Kirche, gegen welche die kleinasiatische schon den ungleichen Kampf um das Recht ihrer selbstständigen Existenz führen muss. Es lässt sich in dem Schreiben des ehrwürdigen, im Dienst des Herrn ergrauten Polykrates nicht verkennen, wie das fromme Pietätsgefühl, mit welchem die kleinasiatische Kirche an ihrer uralten, noch immer den Eindruck des Abschiedmahles in sich bewahrenden Tradition hing, durch die von römischer Seite gemachten Zumuthungen sich verletzt fühlte.

Es ist demnach eine ganz unmotivirte Behauptung des Hrn. Steitz, dass die vorhandenen Quellen selbst nöthigen, mit Weizel zwischen katholischen und judaisirenden Quartodecimanern zu unterscheiden. Dafür spricht nicht nur in den Quellen nichts, es ist auch die ganze Situation der Verhältnisse dagegen, und es bleibt demnach dabei, dass diese häretischen Quartodecimaner eine leere Hypothese sind, die nicht nur nichts erklärt, sondern auch den richtigen Gesichtspunkt der Auffassung völlig verrückt.

Vergebens sucht Hr. Steitz noch durch Einwendungen, die er gegen die Ansicht der Gegner erhebt, der seinigen eine Stütze zu geben. Er kann es nicht begreifen, dass ich auf die Kleinasiaten die Stelle in den neuentdeckten Philosophumena 7, 18.

bezogen habe, in welchen der Verfasser sagt: „Einige Andere (ἕτεροι δέ τινες), streitsüchtig von Natur, von beschränkter Einsicht, behaupten, man müsse das Passah an dem 14ten Tage des ersten Monats nach der Anordnung des Gesetzes halten“ u. s. w. Hippolytus könne doch unmöglich, was Eusebius 5, 23. τῆς Ἀσίας ἁπάσης αἱ παροικίαι nenne, die ganze Landeskirche Kleinasiens (d. h. des proconsularischen Asiens) mit τινὲς bezeichnet haben, einem Ausdruck, der höchstens auf eine vereinzelte, sporadisch auftretende, oder bereits zertrümmerte Partei deute, aber niemals auf eine Kirche, die in ihrer compakten Einheit wie ein Mann entschlossen, für ihre herkömmliche Observanz einstehe. Man kennt den griechischen Sprachgebrauch von τὶς, τινὲς nicht sehr genau, wenn man meint, das Wort habe nur quantitative Bedeutung, während es doch nicht selten gerade von solchen gebraucht wird, von welchen man mit besonderer Auszeichnung im guten oder schlimmen Sinn reden will. So steht es auch hier sehr passend als Parteibezeichnung, als der gegnerische Ausdruck für die von der römischen Kirche bekämpften Quartodecimaner. Dieselbe Stelle gibt noch zu einer weitern Erörterung Anlass. Hr. Steitz findet es auffallend, dass Epiphanius zwar solche specifische christliche Quartodecimaner kenne, die ihren Passahtag auf den 25. Merz verlegt haben, ferner solche, die ihn am Frühlingsvollmond selbst feierten, aber keine specifisch christliche, sondern nur judaisirende Quartodecimaner aufzähle, die ihn am Frühlingsvollmond selbst, an der eigentlichen ιδ', hielten. „Sollte es wirklich keine mehr gegeben haben, die wie die alte kleinasiatische Kirche, am 14ten Nisan selbst, nicht das Paschamahl, sondern den Leidens- und Todestag des Erlösers, und zwar anfangs fastend und traurend, von drei Uhr Nachmittags an aber im Hinblick auf die vollbrachte Erlösung communicirend und preisend feierten“ (a. a. O. S. 804)? Um nun dieses Bedenken zu heben, nimmt Hr. Steitz an, Epiphanius habe die genannte Stelle der Philosophumena vor sich gehabt und benützt, der fanatische Ketzerbestreiter habe aber die Schilderung jener judaistischen Quartodecimaner, wie er sie in den Philosophumena vorfand, auf die noch übrigen Anhänger der kleinasiatischen Observanz übergetragen, um gegen diese den freilich oft erhobenen, aber völlig

unmotivirten Vorwurf des Judaismus auf's Neue zu schleudern. Auch hier fehlt es der Argumentation des Hrn. Steitz an aller Begründung und Consequenz. Weil seine christlichen Quartodecimaner da, wo sie sich finden sollten, nicht zum Vorschein kommen, müssen sie demungeachtet vorhanden sein. Epiphanius muss von ihnen in einer aus den Philosophumena entlehnten, in diesen aber nur auf die judaistischen Quartodecimaner gehenden Stelle reden. Wie kann man aber wissen, dass Epiphanius von andern Quartodecimanern redet als der Verfasser der Philosophumena, wenn er doch nur den Bericht der letztern kopirt hat? Findet man es mit Recht so auffallend, dass sich jene christlichen Quartodecimaner da nicht sich zeigen, wo sie sich zeigen sollten, so kann man daraus auch den Schluss ziehen, dass es überhaupt solche Quartodecimaner nicht gab, wie sie Hr. Steitz voraussetzt. So verhält es sich auch in der That. Was Hr. Steitz für seine Quartodecimaner anführt, beweist das gerade Gegentheil. Wie uns nichts hindert, den Bericht der Philosophumena auf die Kleinasiaten als Quartodecimaner zu beziehen, so spricht auch Epiphanius von keinen andern als diesen, und beide Schriftsteller bezeugen demnach, was sich der Natur der Sache nach nicht anders erwarten lässt, dass eine so bedeutende Partei nicht in so kurzer Zeit, wie diess bei einer vereinzelten, nur sporadisch auftretenden Sekte der Fall gewesen wäre, erloschen war, sondern noch lange nachher fordauerte. In denselben Zusammenhang gehört das Zeugniss des Theodoret (Haer. fab. 3, 4.), in welchem Hr. Steitz selbst seine christlichen Quartodecimaner wieder erkennt. Nach diesem Bericht sagten die Quartodecimaner, der Evangelist Johannes, als er in Asien gepredigt, habe sie belehrt, an dem 14ten Nisan das Passahfest zu halten, da sie aber die apostolische Ueberlieferung missverstehen, so warten sie nicht den Tag der Auferstehung ab, sondern begehen am Dienstag oder Donnerstag oder Samstag, oder wie sonst der 14te fallen mag, das Gedächtniss des Leidens. Die Berufung auf die Auktorität des Apostels Johannes zeigt hier freilich sehr klar, dass wir die Kleinasiaten des Bischofs Polykrates vor uns haben, wodurch unterscheidet sich denn aber dieser Bericht so sehr von den beiden andern, dass wir nur ihn,

und nicht ebenso auch die letztern auf die kleinasiatischen Quartodecimaner beziehen können? Das judaisirende Element der kleinasiatischen Passahfeier tritt hier allerdings stärker hervor, wenn diese Quartodecimaner selbst, wie in den Philosophumena und bei Epiphanius gesagt wird, behaupteten, man müsse das Passah an dem 14ten Tage des ersten Monats nach der Anordnung des Gesetzes, auf welchen Tag er auch falle, halten, aus Furcht vor dem, was im Gesetz geschrieben steht, dass der verflucht sein soll, welcher es nicht so halte, wie es befohlen ist. Allein es ist diess, dieses *ἄγειν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεςδεκάτης τοῦ πάσχα, ὅταν ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην*, wie es in demselben Sinne bei Polykrates heisst, nur die eine Seite dieser Passahfeier, welche die andere ächt christliche nicht ausschliesst. Machten die Gegner es ihnen zum Vorwurf, dass sie als *τηροῦντες τὴν ιδ'* judaisiren und sich durch ein Gebot des Gesetzes gebunden glauben, das für die Christen aufgehoben sei, so machten dagegen die Quartodecimaner selbst geltend, dass sie hierin nur dem Vorgang Jesu folgen, nur das thun, was er selbst gethan hatte, das Passahmahl nur desswegen halten, weil er es gehalten hatte und nur in der Weise, wie es von ihm vor seinem Tode mit den Jüngern begangen worden war. Christliche Quartodecimaner waren sie demnach auch so, nur folgt daraus keineswegs, dass sie es in dem Sinne waren, in welchem Weizel und Steitz sie dazu machen wollen. Der charakteristische Zug, der in allen Berichten wiederkehrt, ist, dass ihnen der 14te der Eine Tag ihrer Passahfeier war, was aber diesem Tage für sie seine höchste Bedeutung gab, war nicht die auf ihn fallende Erinnerung an den Tod Jesu, sondern die Wiederholung dessen, was Jesus selbst an ihm gethan hatte. Des Todes Jesu geschieht in allen auf diese Passahfeier sich beziehenden Stellen nirgends ausdrücklich Erwähnung, es ist höchstens von einer *μνήμη τοῦ πάθους* die Rede, aber auch diesen Ausdruck sind wir nicht berechtigt, vorzugsweise vom Tode Jesu zu verstehen. Dem Andenken an das Leiden Jesu war, wie natürlich, auch ihre Feier gewidmet, es ist aber sehr bezeichnend für ihre Anschauungsweise, dass das eigentliche Objekt ihrer Feier nur das *πάθος* war. Während Andere die höchste Bedeutung der Passahfeier ächt dogmatisch

in den Moment des Todes, als die Vollendung des Erlösungswerkes setzten, fassten sie ebenso wahr aber zugleich mit dem Ausdruck der subjektiven persönlichen Beziehung, in welcher die ersten Jünger zu Jesu standen, nicht das Ende, sondern den Anfang in's Auge, den Moment, in welchem für Jesus mit dem Passahtag die Zeit seines Leidens schon begonnen hatte, sein πάθος und πάσχειν, dessen Zusammenhang mit dem Pascha dieses auch schon durch seinen Namen so nahe legte, er aber noch mit der ganzen Bedeutung seiner Persönlichkeit im Kreise der Seinen gewesen war. Hatte somit diese Passahfeier ungeachtet ihres judaistischen Hintergrundes einen ächt christlichen Charakter, so wird ja noch überdiess sowohl von dem Verfasser der Philosophumena, als von Epiphanius, den von ihnen geschilderten Quartodecimanern ausdrücklich bezeugt, dass sie, abgesehen von jenem Einen Punkt, in allem Uebrigen mit demjenigen übereinstimmen, was der Kirche von den Aposteln überliefert worden sei. Welche Nöthigung oder Berechtigung könnte demnach noch vorhanden sein, auf dem Grunde der vorliegenden Berichte häretische und katholische Quartodecimaner zu unterscheiden? [1])

Gewichtige Gewährsmänner für die Richtigkeit seiner Ansicht glaubt Hr. Steitz noch an den beiden Kirchenlehrern, Irenäus und Melito zu haben. Der erstere soll ein entscheiden-

1) Dieselbe altorientalische Passahfeier begegnet uns nicht nur bei den Montanisten, sondern auch bei dem in der Passahchronik genannten Tricentius, bei den Audianern und bei denjenigen Quartodecimanern, welche, um einen stehenden Tag für ihre μία ἡμέρα zu haben, sie nicht nach dem jüdischen Kalender bestimmten, sondern nach den Acta Pilati auf den 25. Merz setzten. Man vgl. hierüber die überhaupt alle Data über diese Frage sehr sorgfältig erforschende und unter den richtigen Gesichtspunkt stellende Abhandlung von Hilgenfeld in den Theol. Jahrb. 1849. S. 262 f. Bei der so eben genannten Fraktion der Quartodecimaner glaubt Hilgenfeld Weizel zugeben zu müssen, dass sie das Passah am Todestage Jesu gefeiert haben, es möge diess vielleicht in Folge einer theilweisen Rückwirkung der herrschenden Sitte auf die der Quartodecimaner geschehen sein. Man hat aber diess keineswegs nöthig. Sie unterscheiden sich ja von den andern nur durch die Fixirung des Tags. Die stehenden Ausdrücke sind bei allen diesen Quartodecimanern πάσχειν und πάθος, die nicht speciell vom Tode zu verstehen sind, der vielmehr durch σταυρωθῆναι, τυθῆναι bezeichnet wird.

des Zeugniss dafür geben, dass die Differenz zwischen Kleinasien und Rom durchaus keine dogmatische, sondern nur eine rituelle gewesen sei. Er sehe in Christo das wahre Passahlamm, er erkläre sich im Princip durchaus für die occidentalische Festobservanz, er trete in einer eigenen Schrift gegen den Schismatiker Blastus auf, und doch widersetze er sich dem römischen Bischof, als dieser die Kleinasiaten von der Kirchengemeinschaft ausschliessen wollte, ja er erkenne ausdrücklich ihre Orthodoxie an (a. a. O. S. 774). Es ist jedoch gegen den Charakter einer solchen Streitfrage, sie für eine blos rituelle zu halten. Rituelles und Dogmatisches lässt sich hier nicht trennen, wie hätte sie sonst die so grosse Bedeutung haben können, die ihr Polykrates in seinem Schreiben gibt. Eine blos rituelle wäre sie dann gewesen, wenn beide Theile den Tod Jesu auf den Tag des Passahmahls gesetzt hätten, und nur über dem Wechsel des Wochentags eine Differenz gewesen wäre. Allein Irenäus nahm 2, 22, 3. an, dass Jesus an dem auf das Passahmahl folgenden Tag gestorben sei. Dagegen beruft sich zwar Hr. Steitz (S. 747) auf 4, 10, 1., es ist jedoch in den fraglichen Worten: *passus est Dominus*, *adimplens pascha*, das Erstere nicht nothwendig vom Tode selbst zu verstehen, und das Letztere nebst dem Folgenden nur auf das Halten des Passahmahls zu beziehen. Bei aller Liebe zum Frieden konnte Irenäus die Wichtigkeit des Streits doch vollkommen anerkennen. In Betreff Melito's ist Hr. Steitz sogar der Meinung, dass sich vielleicht kaum eine Erscheinung finden dürfte, an welcher der Charakter der kleinasiatischen Kirche und die unwahre Auffassung derselben von Seiten der neuesten Kritik so evident nachzuweisen wäre, als gerade dieser Mann (S. 789). Er ist aber auch hier sehr im Irrthum und hat gerade den Hauptpunkt, auf welchen es ankommt, völlig übersehen. Melito hat allerdings, wie wir aus seinen Fragmenten sehen, den zum Opfertod geführten Isaak als einen Typus des zukünftigen Leidens Christi genommen und mit Beziehung darauf und auf Es. 53, 7. von Christus gesagt, dass er *ὡς κριὸς ἐδέθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐκάρη καὶ ὡς πρόβατον εἰς σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐσταυρώθη*. Es ist ja aber hier vorerst unter dem *ἀμνὸς* nicht das Passahlamm zu verstehen, sondern augenscheinlich das zur Schlacht-

bank geführte Lamm des Propheten und sodann, wenn auch Melito Christus als das Passahlamm genommen hat, was an sich gar wohl möglich ist, so kommt es nicht blos darauf an, sondern es gehört, wenn es auf die Kleinasiaten im Sinne des Hrn. Steitz passen soll, wesentlich dazu, dass er auch als Passahlamm im Moment der Schlachtung der Passahlämmer gestorben ist. Davon findet sich aber in den Fragmenten Melito's keine Spur, und dass man sogar nicht einmal aus dem Einen auf das Andere schliessen kann, ist an Justin zu sehen, welcher auch Christus als das Passahlamm betrachtete und doch annahm, dass er nicht am Tage des Passah, sondern am Passahfeste gestorben sei [1]). Daher ist es auch ganz unpassend, dass Hr. Steitz mit dem genannten Fragment Melito's das zweite Fragment des Apollinaris zusammenstellt, und das Erstere aus dem Letztern erläutern will da Apollinaris gerade das sehr emphatisch hervorhebt, was wir, bei Melito vergeblich suchen. Die Reihe der Prädikate, die Apollinaris Christus als dem wahren Passahlamm gibt, schliesst damit, dass er gekreuzigt worden sei als der *τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς*, als der *ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα*, und als der *ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα*, d. h. am 14ten Nisan. Da Polykrates den Melito ausdrücklich zu den Bischöfen seiner Partei rechnet, so stellt sich auch an diesen beiden Kirchenlehrern, Melito und Apollinaris, der bisher entwickelte Gegensatz der beiden Parteien dar.

Es kann mir schliesslich nur erwünscht sein, dass die Abhandlung des Hrn. Steitz mit ihren unmotivirten Behauptungen und absprechenden Urtheilen mir Veranlassung gab, mich nach wiederholter Prüfung der Quellen von der Richtigkeit meiner Ansicht auf's Neue zu überzeugen, sie in einigen Punkten genauer zu bestimmen und zu begründen und das aus ihr für das johanneische Evangelium sich ergebende Resultat fester zu stellen. Der Passahstreit, so aufgefasst, ist einer der helleren Punkte, auf welchen sich uns die kirchlichen Verhältnisse und Gegensätze in ziemlich klaren und bestimmten Umrissen zu erkennen geben. Die Kirche theilt sich in *τηροῦντες* und *μὴ τηροῦντες*.

---

1) Dial. c. 40. 72 u. 111.

Als τηροῦντες halten die Kleinasiaten nach ihrer einfachen juden-christlichen Ueberlieferung nur den Einen Tag des 14ten als den Tag des von Jesu gehaltenen Passahmahls fest. Die μὴ τηροῦντες begehen entweder auch diesen Tag nicht, wie z. B. Justin zu den μὴ τηροῦντες so gehörte, dass er überhaupt von keinem christlichen Jahresfeste zu wissen scheint, oder sie geben vor allem dem Auferstehungssonntag die Bedeutung eines christlichen Jahresfestes, von welchem aus sodann die ganze Passahwoche mit ihren sechs dem Sonntag vorangehenden, durch Fasten begangenen Tagen zu einem jährlich in derselben Ordnung wiederkehrenden Festcyklus sich gestaltete. Der charakteristische Unterschied der beiden Parteien besteht daher hauptsächlich auch in dem Gegensatz der sechs Tage der katholischen Festfeier zu dem Einen Tag der Quartodecimaner. In diesen Gegensatz greift das johanneische Evangelium so ein, dass es sich mit aller Entschiedenheit auf die Seite der μὴ τηροῦντες stellt. Es lässt Jesum als das wahre Passahlamm am 14ten, als dem Tage des Passahmahls, sterben und bricht, indem es Jesum sein letztes Mahl gar nicht als Passahmahl feiern lässt, ebendamit auf immer mit dem Judenthum. Auch diess ist höchst bemerkenswerth, dass es schon eine mit dem sechsten Tage vor dem Passah beginnende Chronologie der Passahwoche andeutet, 12, 1. Welche Schlüsse man auch hieraus in Hinsicht des johanneischen Evangeliums und der Zeit seiner Entstehung ziehen mag, es kann wenigstens der hier vorliegende Thatbestand nicht geläugnet werden.

IV.

Avicebron, De materia universali (Fons vitae).

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Von

Dr. Seyerlen.

(Fortsetzung.)

6) Der fünfte Traktat.

Ist im Bisherigen gezeigt, dass Alles was ist nur durch Materie und Form gebildet ist, so handelt es sich hier um das Wesen beider in seiner reinen Allgemeinheit. Zunächst erhebt sich nun die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens für den Verstand, das heisst aber nicht, wie der Verstand den Begriff der Materie und Form subjektiv vollziehen kann, sondern ob und wie er das objektive Wesen der Sache selbst zu erreichen vermag. Der Verstand nämlich steht in der Reihe der Wesen so wenig über Materie und Form, dass vielmehr seine Natur selbst aus beiden constituirt ist; wie kann er also das Wesen der Materie und Form, das über ihm sich befindet, sich gegenwärtig machen? Gerade darin, dass Materie und Form über ihm sind, liegt für den Verstand die Möglichkeit sie zu erkennen, weil er ja in denselben als seiner Ursache wurzelt; aus seinem Wesen selbst als der Wirkung kommt der Verstand auf die Ursache. Nicht nur aber das, der Verstand kann aus seinem Wesen selbst als erkanntem die zwei wesentlichen Momente entwickeln, welche den vollendeten Begriff der Materie und Form bilden. Indem er sich selbst erkennt, weiss er sich als Form, Form ist er aber nur im Gegensatz zur Materie. Sofern er also sich selbst als Form erkennt, hat er nothwendig auch den Begriff der Materie, und so gewiss er sich als Form weiss, weiss er, dass er diess nur dadurch ist, dass seine Form in einer Materie ruht. Darin liegt

zweierlei; für's erste hat er, wenn er sich als Form erkennt, die Materie schlechthin ausser sich, und erkennt sie nur mittelbar durch den Gegensatz zur Form; aber eben dadurch, dass er Form und Materie, wie sie absolut aussereinander d. h. abgesehen von ihrem Geordnetsein füreinander sind, erkennt, hat er jede in ihrem Wesen für sich selbst genommen, hat sie in ihrem absoluten Unterschied voneinander *(differentia oppositionis et verae contrarietatis)*; andererseits dagegen weiss er sein Wesen aus Materie und Form gebildet, und erkennt also auch das zweite Moment am Begriff der Materie und Form, ihre nothwendige Beziehung aufeinander *(differentia convenientium)*. Damit ist man nun schon auf die Aufgabe gekommen, deren Lösung Gegenstand des fünften Traktats ist, nämlich das metaphysische Wesen der Materie und Form, abgesehen von ihrer Verbindung miteinander, sowie andererseits ihr wesentliches Geordnetsein füreinander zu entwickeln, ihre Einheit wie ihren Unterschied aufzuzeigen, und beides miteinander zu vermitteln [1]). Beide Begriffe sind im vierten Traktat vorbereitet, hier treten sie nun in ihrer Bedeutung hervor. Aber je bestimmter so die Aufgabe gestellt ist, um so mehr erhebt sich immer wieder die Frage, ob denn der Verstand das Wesen beider zu erreichen vermag. Um also mit dem ersten Moment des Begriffs der Materie und Form zu beginnen, so ist der Wesensunterschied beider, sofern sie in den geistigen und körperlichen Substanzen enthalten sind, also im Besondern und Einzelnen klar. Allein als enthalten in dem Einzelnen sind ja beide immer ebenso miteinander verbunden und geeint, als von einander different. Diese Differenz ist also noch nicht ihre Wesensdifferenz, es ist nur der Unterschied in der Einheit. Denn es ist offenbar, dass bisher der Begriff der Materie im Unterschied von dem der Form nur durch ihre Relation

1) *Composita est unaquaeque illarum (sc. mat. et forma) ex sua essentia et ex eo per quod intelligitur differre ab alia ... Cum consideratur essentia cujusque illarum, unaquaeque illarum differt ab alia per se ipsam ... Materia est sustinens respectu formae, et forma non est sustentata nisi respectu materiae; scies per hoc, quod materia et forma non discernuntur hac differentia, nisi cum considerantur esse composita, non consideratur essentia cujusque illarum.*

auf die Form und umgekehrt gewonnen wurde. Wie kann daher der Verstand den reinen Begriff des Unterschieds beider gewinnen, d. h. ihr Wesen, abgesehen von aller und jeder Beziehung des einen auf das andere, erkennen? Die Antwort ist zunächst nur die Wiederholung des schon Erwähnten, dass der Verstand, indem er sich erkennt, sich als Form weiss, weil alles Erkennen nur dadurch möglich ist, dass die Form der Intelligenz mit der des Objekts sich verbindet; weiss er sich als Form, so weiss er auch die Materie und zwar schlechthin ausser sich. Allein das ist nur der allgemeinste Begriff der wesentlichen Differenz beider, und eben indem der Lehrer sich bemüht, denselben näher zu bestimmen, tritt die Schwierigkeit, um deren Lösung es sich zunächst handelt, hervor. Sagt man, Materie und Form unterscheiden sich wie Quantität und Qualität, wie Leib und Seele, die Materie ist der Ort für alle Formen, die Form der Wesensinhalt alles Seins, so ist klar, dass diese Unterschiede nur die Besonderungen des Unterschieds sind, dass die Materie das *sustinens*, die Form das *sustentatum* ist. Diess ist aber nicht ihr erster Grund- und Wesensunterschied. Gerade dieser relative Unterschied soll ja auf den wesentlichen zurückgeführt werden. Der nächste Begriff also, zu dem man sich gedrängt sieht, ist der, die Materie in sich selbst genommen ist eine geistige Kraft, die Form in sich selbst ist das Licht, welches der Kraft seine Proprietät mittheilt und dadurch sie bestimmt [1]). Allein auch das ist noch nicht der Ausdruck ihres Wesens, abgesehen von ihrer Beziehung aufeinander; diese kommt immer unwillkührlich wieder herein. Das fühlt Avicebron selbst und macht nun bemerklich, wie es für den Verstand als eine Kraft der Seele, welche selbst die Verbindung der beiden Extreme, Materie und Form, ist, fast unmöglich ist, die Form ohne die Materie und umgekehrt zu denken, zumal da die Materie in sich selbst keine Form hat, alles Erkennen aber nur ein Erkennen der Form ist. Die Schwierigkeit ist also die, wie der Verstand die Materie als

1) *Ymagina, quod essentia materiae est virtus spiritualis, considerata in se non habens formam, et ymagina, quod essentia formae est lumen ad inventum, quod attribuit ei, in quo est, proprietatem et intellectum speciei et formae.*

solche erkennen kann, wenn alles Erkennen objektiv und subjektiv nur vermittelt ist durch die Form [1]). Nichtsdestoweniger bleibt, um auf den reinen Begriff der Materie zu kommen, kein anderer Weg übrig, als die Substanz der Intelligenz zu analysiren, um durch das Verhältniss von Materie und Form in ihr als erkanntes auf das Wesen der allgemeinen Materie und Form zu kommen. Die Intelligenz, indem sie sich selbst erkennt, weiss sich von andern Formen different durch eine substantielle Differenz. Diese Differenz, sofern sie wesentlich durch die Materie mitgesetzt ist, verbunden mit dem Umstand, dass alle andern Formen eine Materie haben, erzeugt nothwendig in der Intelligenz die Gewissheit, dass sie Form ist nicht für die Formen, welche sie potentiell alle in sich hat, sondern für ein Anderes ausser ihr, für die Materie. Aber sie weiss damit nur erst im Allgemeinen, dass sie eine Materie an sich hat als ihr Anderes, ohne noch den innern Wesensunterschied der Materie von sich als Form näher bestimmen zu können [2]). Indem sie sich aber weiss, weiss sie sich nothwendig als begrenzt, und kommt so auf den Begriff, dass die Materie ausser ihr ist und zwar als ihre Grenze. Damit erkennt sie das Wesen derselben schon näher. Und endlich, indem die Form der Intelligenz ihrer bewusst ist, weiss sie sich als die Totalität aller Formen, als die allgemeine Form; eben darum muss auch die Materie, welche sie an sich hat, die allgemeine sein. Indem also die Intelligenz ihr Wesen analysirt, kommt sie unmittelbar auf die reine Form, welche nicht weiter reducirt werden kann, und durch dieselbe auf die reine, erste, einfache Materie [3]).

Nun sehe man zurück und vergleiche das Resultat mit der Aufgabe. Diese war zunächst aus der Intelligenz auf die allge-

---

1) *Quomodo est possibile ut forma intelligentiae sciat materiam, quae sustinet et materia non habet formam in se?*

2) *Substantia intelligentiae sciendo se ipsam, non ideo scit diversitatem materiae, sed scit, quod forma rei et quod aliqua materia sustinet eam.*

3) *Cum consideraveris, quod forma intelligentiae collectiva est omnis formae et comprehendens omnem formam, scies, quod forma ejus est forma universalis, et hoc cognito scies, quod materia, quae eam sustinet, est materia universalis.*

meine Materie und Form, in welchen sie selbst wurzelt und ruht, welche also über ihr sich befinden, zu kommen: statt dessen hat man die Intelligenz als identisch gefunden mit der allgemeinen Form, ihre Materie eins mit der allgemeinen. Weiter war die Aufgabe die, den Wesensunterschied von Materie und Form, abgesehen von ihrer Vereinigung, zu finden: statt dessen hat man, sofern ja in der Intelligenz die allgemeine Materie und Form gerade ihre erste Verbindung haben, beide nur in dem durch ihre Relation aufeinander bedingten, d. h. relativen Unterschied erreicht. Was das erste betrifft, so ist deutlich, wie Avicebron hier noch zwischen den zwei im vierten Traktat bemerklich gemachten Anschauungen schwankt, wornach bald Materie und Form über der Welt eine höchste Welt bilden, bald aber als allgemeine identisch sind mit der Intelligenz. Diess stellt sich nun aber so dar, dass Materie und Form, wie sie vor der Welt sind, aussereinander sind, eben daher keine reale Existenz haben, sondern nur als Begriffe im Verstand Gottes enthalten sind. Hat er also im vierten Traktat die Form in ihren Grund zurückgeführt, in den Willen, und sind so Materie und Form schlechthin auseinander gefallen, so nimmt er nun den letztern Begriff auf. Materie und Form als allgemeine stehen in einem doppelten Verhältniss zu einander, dem des Aussereinander- und Füreinanderseins. Sind sie nun in der Welt nur füreinander, so sind sie ausser der Welt, d. h. im Verstand Gottes aussereinander; denn als Begriff des göttlichen Verstands verliert die Materie den Charakter der Materie, die Form den der Form, nur das reine für sich seiende Wesen einer jeden, abgesehen von der Beziehung auf die andere, ist Objekt des göttlichen Denkens. Sobald sie mit einander verbunden sind, hat jede schon ein von ihrem Wesen Unterschiedenes, durch ihre Relation auf das andere Erzeugtes an sich; denn aus zwei Gegensätzen wird immer ein Drittes, und es ist daher unmöglich, wo Materie und Form verbunden sind, das reine Wesen eines jeden zu gewinnen. Eben darum bilden sie keine reale Welt über der körperlichen und intelligibeln, weil diese als die Verbindung beider den Widerspruch an sich hatte, das Wesen jeder zu geben und nicht zu geben, sondern wo sie miteinander sich verbinden, hat man so-

gleich eine Besonderung des Allgemeinen. Die allgemeine Intelligenz also ist Materie und Form in ihrer ersten Verbindung, eben als solche aber nicht das Allgemeine gegenüber der Welt, sondern eine Besonderung neben andern. Die Form der Intelligenz hat ja eine specifische Differenz von allen andern Formen; ebenso ist sie zwar die Einheit, aber nicht die allgemeine Einheit der Form, sondern die Einheit selbst im Gegensatz zu andern Formen und neben ihnen, also neben der Seele, welche die Zweiheit, neben dem Sinn, welcher die Dreiheit, neben der Natur, welche die Vierheit ist [1]). Allein nun soll die Intelligenz selbst die allgemeine Materie und Form sein. In der Intelligenz hat man die allgemeine Materie und Form so miteinander verbunden, dass das Wesen beider schlechthin ineinander ist und sich vollkommen durchdrungen hat; ist die Materie das *genus generalissimum*, so ist die allgemeine Form ihre Proprietät, welche ihr Sein und Einheit gibt [2]), und beide sind so ineinander, dass die Materie, sofern sie Materie der Intelligenz ist, in ihrem Wesen selbst die Einheit ist. Man kann von dieser Materie nicht mehr sagen, sie sei receptiv für die Form, denn sie ist schon vollständig durch die Form gesättigt [3]). Allein gerade, weil sich so herausstellt, dass man die Materie und Form nicht in ihrem Unterschied, sondern vielmehr in ihrer Einheit gefunden hat, muss man nun erst das andere Moment ihres Begriffs, ihr Aussereinander zu gewinnen suchen.

Folgt aus dem eben Bemerkten, dass die Materie Sein hat nur durch die Form, so hat sie kein Sein in sich selbst; ist dieses, so ist die Erforschung ihres Wesens ein Widerspruch. Allein man muss nur unterscheiden zwischen Sein und Sein. Die Materie hat allerdings Sein im gewöhnlichen Sinn *(esse usita-*

---

1) *Constat quod omnis proprietas qua designatur unaquaeque materia et forma, per se proprie non convenit alii nisi essentiae ejus, quod est proprietatum per eam, alioquin simplex verum esset compositum.*

2) *Constat quod proprietas unitas, quae de genere dicitur generalissimo, non est aliud quam sua essentia.*

3) *Proprietas esse non convenit materiae per se, sed materiae et formae simul; et quoniam hoc sic est, non est possibile, ut sit hic res receptibilis intellectus unitatis sc. formae, quia materia non habuit esse, nisi per conjunctionem formae sibi.*

tum) nur durch die Form und ihre Einheit; aber dieses nicht Sein ohne die Form ist kein absolutes Nichts; denn ebenso hat umgekehrt die Form kein eigentliches Sein ohne die Materie. Beide haben für sich selbst genommen nur ein potentielles Sein; erst durch ihre Verbindung erhalten sie aktuelles Sein. Als verbunden also haben beide ein anderes Sein, als in ihrer Trennung voneinander; denn durch die Verbindung entsteht aus beiden eine Natur, welche in keinem von beiden an sich genommen war, und ebendaher ist der Begriff einer jeden, sofern sie verbunden sind, wodurch ein drittes Neues entsteht, ein anderer geworden, als er in sich selbst war [1]). Wenn man also auch sagen kann, die Form ist das aktuelle Sein, die Materie das potentielle, sofern die Form es ist, welche die Materie zur Existenz bringt, so muss man nicht vergessen, dass auch die Form ihrerseits vor der Vereinigung mit der Materie durchaus nicht das aktuelle Sein im Sinn von Existenz ist, sondern ihr Wesen in sich selbst genommen vor der Existenz, wie es selbst noch potentiell ist, hat nur das Moment an sich, dass es im Gegensatz zu der Materie als der Passivität, das Princip der Aktivität ist. Aber diese ist selbst nur erst eine potentielle [2]), und umgekehrt ist die Materie durchaus nicht die reine Passivität, sie ist in sich selbst der Bewegung auf die Form fähig [3]), sie sehnt sich nach der Form. Daraus folgt, dass die Materie nicht die reine Negation und Privation ist, durch sich selbst hat sie nur nicht die Existenz, denn diese ist nichts Anderes, als das Sein der Form in der Materie, aber wohl ein von der Existenz unabhängiges Sein, das wesentliche Sein, und zwar hat sie dieses potentiell in

1) *Ex conjunctione materiae et formae fit natura composita ex illis, quae prius non erat in aliqua illarum per se, et quia non est essentia materiae ut appareat per se, et similiter non est essentia formae ut appareat per se sc. quousque componuntur et conjunguntur, fit ex earum conjunctione et compositione intellectus, qui non prius erat in aliqua illorum per se, et hoc est quia ex conjunctione quorumlibet diversorum fit forma, quae non erat in alio eorum.*

2) *Forma prima habebat esse in potentia et ideo processit ad effectum cum unita est materiae.*

3) *Materia prima quando quidem mobilis est, ut motus ejus sit ad aliud sc. ad formam, ut habeat illam.*

sich selbst, und ist so ein selbstständiger Begriff des göttlichen Verstandes [1]). Wäre sie die absolute Negation, so könnte sie nicht Objekt des göttlichen Denkens sein, und was nicht Objekt dieses Denkens ist, kann nie und nimmermehr werden. Somit hat die Materie das materielle Sein in sich selbst, das formelle erhält sie durch die Form, und nur diesem letztern gegenüber, also nur in relativem Sinn ist sie Negation. Aber ist die Materie als im göttlichen Verstand gesetzt in letzter Beziehung nichts Anders als die Kraft, welche die Form zu tragen und in sich aufzunehmen bestimmt ist, so steht die Materie zur Form ihrem innersten Wesen nach in Beziehung, und so gewiss ihr Wesen etwas Positives ist, so gewiss ist diese Beziehung auf die Form positiv in ihrem Wesen begründet. An sich ist sie zwar das Dunkel, aber sofern das Dunkel nur dazu da ist, das Licht in sich aufzunehmen, hat die Materie von Anfang an einen Strahl des Lichts in sich [2]); und umgekehrt ist auch die Form von Anfang an nicht ausserhalb der Materie. Sofern auch sie für sich selbst genommen nur das potentielle Sein, in diesem aber für die Materie wesentlich geordnet ist, hat sie in gewissem Sinn noch vor der Existenz, d. h. dem aktuellen Sein ihr potentielles Sein in der Materie selbst [3]). Das Wesen beider ist also in Allem zwar der Gegensatz, aber dieser selbst ist nur dazu da, damit beide einander ergänzen.

Man bemerke hier, wie Avicebron, indem er jede von beiden abgesehen von der andern, in ihrem Wesen erfassen will, und zu diesem Zweck von der Existenz der Materie und Form in der Welt als verbundenen auf ihr wesentliches Sein im Verstand Gottes zurückgeht, so wenig seine Absicht erreicht, dass vielmehr die wesentliche Beziehung beider aufeinander, erst recht

1) *Materia non est privata absolute, quia habet esse in se in potentia ... est aliquod praeter esse, quod habet cum adjungitur forma ... sc. illud quod habebat esse in scientia aeterni excelsi magni non composita cum forma.*

2) *Estima privationem materiae sicut tenebrositatem aëris, et estima formam in ea sicut lumen, et considera aërem tenebrosum habentem esse in se ipso et habentem esse luminosum in potentia cum caret lumine.*

3) *Similiter etiam non dicitur forma non habere esse in materia absolute, quia forma erat in materia in potentia, et ideo exeunt ad effectum.*

in's Licht tritt. Sind sie also auch nicht als existent in dieser ihrer reinen Allgemeinheit miteinander verbunden über allen Besonderungen, so sind sie doch ihrem wesentlichen Begriff nach unabtrennbar von einander. Das Eine ist, was es ist, nur durch den Gegensatz zum Andern, und wir haben so die höchste Welt, von welcher Avicebron im vierten Traktat geredet hat, als die Vereinigung von Materie und Form in ihrer Allgemeinheit doch wieder, nur ist sie ideell in Gott. Das dialektische Moment, welches Avicebron unwillkürlich immer wieder auf das Gegentheil dessen treibt, was er eigentlich will, ist hier zunächst der Begriff des Potentiellen. Dieser Begriff hat zwei Momente an sich; Avicebron nimmt zuerst das eine derselben. Potentiell ist der Gegensatz zu aktuell, d. h. zur Existenz; es ist das reine Wesen, die *essentia* im Unterschied von der *existentia*, und von dieser unabhängig. Dieser in der scholastischen Philosophie so oft wiederkehrende Mittelbegriff zwischen Sein und Nichtsein, den man nicht anders ausdrücken kann als das Ansichsein, ist nur dadurch zu vollziehen, dass das Sein erst ein Begriffliches ist. Der objektive Begriff setzt aber ein Subjekt voraus, und dieses Subjekt ist der göttliche Verstand. Somit ist nach diesen in der Sache selbst liegenden Momenten die Materie als potentielles Sein eine Idee Gottes, deutlicher sowohl die Materie als die Form sind ein Begriff des göttlichen Denkens, und zwar als solche durchaus von einander verschieden und selbstständig gegen einander. Aber das Potentielle kann sich in seiner Unabhängigkeit von der Existenz nicht behaupten; es ist, was es ist, selbst nur durch den Gegensatz zum Aktuellen. Dass es nicht Beides zugleich ist, dass Wesen und Existenz nicht zusammenfallen, hat seinen Grund in der Endlichkeit; nur das Endliche ist ein Potentielles, und diess ist sein Mangel. Es ist also offen für die Aktualität, und darum sagt Avicebron, dass das reale Sein zusammengesetzt ist aus Akt und Potenz [1]). Sind nun Materie und Form zwei von einander ganz unabhängige Begriffe, welche an sich keine Beziehung auf einander haben, so ist klar, dass

1) *Esse rei compositae ex materia et forma, compositum est ex esse in potentia, quod est esse materiae, et esse in actu, quod est esse formae.*

sowohl Materie wie Form jede durch den Willen Gottes in Akt gesetzt werden musste, und als geschaffen jede aus Akt und Potenz verbunden wäre. Allein an die Stelle dieses Begriffs, welcher nur die Consequenz davon ist, dass man Materie und Form als den absoluten Unterschied nimmt, setzt sich unvermerkt ein anderer; sind Materie und Form ganz im gleichen Sinn potentiell, d. h. jede für sich selbst genommen, endlich gewesen, so ist in diesem Potentiellen nun selbst der Unterschied, dass die Form in ihrem Wesen die Aktualität, die Materie die Receptivität ist; sind also beide auch in gleicher Weise als an sich seiende nur erst das potentielle Sein, so sind sie doch schon in diesem, und eben daher wesentlich in dem Verhältniss zu einander, dass sie nur durch einander zur Existênz gelangen können, oder wie Avicebron später sagt, dass der göttliche Wille die Materie nur durch die Form aktualisiren kann. Materie und Form sind also gegenseitig in Potenzialität zu einander, und indem sie so einander ergänzen, sind sie eben im Gegensatz zum Absoluten und Unendlichen die wesentlichen Momente, aus welchen der Begriff des Endlichen als solcher besteht. Allein dieser Begriff, auf den Avicebron hingedrängt wird, kann sich wieder nicht geltend machen, sofern ja Materie und Form gerade als Begriffe des göttlichen Verstandes absolut ausser einander sein sollen. Wie also am Ende des vierten Traktats Materie und Form auseinander fielen, die eine in Gott, die andere in die Welt, so fallen nun beide zwar in Gott, aber nur um vollkommen auseinander zu gehen.

Was will denn aber Avicebron, diese Frage muss man hier erheben, mit dem absoluten Unterschied zwischen Materie und Form; worin liegt es, dass es nicht gelingen will, ihn auf seinen adäquaten Ausdruck zu bringen? Indem Avicebron schon am Ende des vierten Traktats die Intelligenz als identisch genommen hat mit der allgemeinen Form und Materie, und diesem ganz entsprechend am Anfang des fünften von der Erkenntnisslehre, d. h. zunächst von dem Wesen der Intelligenz ausgeht, muss er, um das Erkennen der allgemeinen Materie und Form zu erklären, die Intelligenz als die erste Verbindung beider nachweisen. Ist diess, so sollte man meinen, eben in der Intelligenz

das reine Wesen der Materie und Form zu haben. Keineswegs; aus zwei sich verbindenden Gegensätzen wird ja immer ein Drittes. Das scheint zunächst nur den Sinn zu haben, dieses eine Dritte ist die Substanz der Intelligenz. Ist diese aber wirklich ein Drittes, eine Form, welche hat was ihre Elemente nicht haben, so folgt umgekehrt, dass die Elemente in ihr ihr Wesen verloren haben, und doch weiss sich die Intelligenz als die allgemeine Form, und die Materie, welche sie an sich hat, als die allgemeine. Aber so denkt Avicebron die Sache nicht. Materie und Form bleiben mit ihrem Wesen in der Intelligenz, nur nimmt jede für sich ein Drittes an sich; dieses Dritte, welches nur eine Zugabe zu ihrem Wesen ist, ist, dass die Form getragen ist, die Materie trägt. In der Intelligenz also hat man als der ersten Verbindung beider das reine Wesen einer jeden noch nicht. Aber ergibt sich denn, wenn man Materie und Form vor ihrer Verbindung denkt, ganz abgesehen von der Frage nach der Möglichkeit des Erkennens beider als göttlicher Ideen für die Intelligenz, welche ja die Materie und Form als solche ausser sich hat, im Wesentlichen etwas Anderes, als eben nur diess, dass der Begriff der Materie nur zu vollziehen ist durch seinen Gegensatz, den der Form, das Wesen beider also von Aufang an für einander geordnet ist? Warum wird also Avicebron immer wieder über die Intelligenz hinausgetrieben, kann in ihr das reine Wesen der Materie und Form nicht finden? Offenbar nicht, weil sie in ihr ihre erste Verbindung haben, denn diese erscheint doch immer wieder nur als die Realisirung ihres an sich seienden Wesens, sondern unter diesem Begriff ist ein anderer versteckt, dass nemlich die Intelligenz die erste Besonderung beider ist. Daraus erst wird klar, warum aus ihr noch nicht der reine Begriff der Materie und Form gewonnen werden kann. Dieser wäre gegeben, sobald man die erste Verbindung beider unterschiede von der Intelligenz, wie das Allgemeine vom Besondern, und eine höchste Welt, wenigstens als die begriffliche, an sich seiende, Beziehung beider aufeinander annähme, wie im vierten Traktat der Versuch gemacht ist. In dieser wären alle Momente, welche den Begriff der Materie und Form in ihrem Unterschied, wie in ihrer Einheit constituiren, gegeben. Indem

Avicebron diesen Begriff nicht festhält und ausführt, sondern am Anfang des fünften Traktats vollkommen aufgibt, fällt der Unterschied beider und ihre Verbindung schlechthin ausser einander. Diese hat nur in der Welt ihren Ort, jener im Verstand Gottes. Sind nemlich beide, sofern sie in der Welt als die letzten Principiën alles Seins enthalten sind, dennoch von einander unterschieden, so ist dieser Unterschied zunächst nur nicht der reine Unterschied in seinem allgemeinsten Wesen: allein sofern dieses seinen Grund nicht in der Besonderung des Allgemeinen, sondern vielmehr in der Verbindung von Materie und Form haben soll, so kommt Avicebron, statt den Unterschied beider im Besondern und Allgemeinen beidemal als einen relativen zu nehmen, dessen Glieder sich nicht als conträre, sondern als sich ergänzende Gegensätze verhalten, darauf, denselben durch die Verbindung beider in der Welt zu einem relativen, in der Einheit fast verschwindenden, werden zu lassen, dagegen im göttlichen Verstand denselben als einen absoluten zu nehmen, aus welchem alle und jede Beziehung beider verbannt sein soll. Ist so das reine Wesen beider nur das absolute Aussereinander, und ebendaher, solang sie mit einander verbunden sind, nicht zu erreichen, so ist es nur consequent, wenn Avicebron sagt, dass der Umstand, dass die Seele nie die Materie ohne Form, und umgekehrt denken kann, nur eine subjektive Unvollkommenheit ihres Erkennens ist, welche ihren Grund darin hat, dass die Seele selbst eine Verbindung beider ist [1]). Nur sieht man dann nicht ein, warum die Intelligenz, an welche sich Avicebron für das Erkennen der Materie wendet, dieses soll besser leisten können, da ja auch sie nur eine Verbindung beider ist. Dass sie die erste Verbindung beider ist, thut in diesem Fall gar Nichts zur Sache. Allein damit ist noch nicht Alles erklärt: denn auch die Verbindung der Materie und Form im Element des Allgemeinen über der Intelligenz gesetzt, kann immer wieder die Frage aufgeworfen werden: was ist die Materie an sich, was die Form

1) *Unde si contenderis ymaginari materiam absque forma non consequereris hoc ideo quod .... est in extremo superiori, anima vero media est inter utrumque extremorum.*

an sich, was der Grund ihrer Vereinigung, was der Grund ihres Unterschieds? Diese Frage kann in befriedigender Weise nur dann gelöst werden, wenn beide sowohl in ihrer Einheit, als in ihrem Unterschied aus einem Höhern begriffen werden; dieser Begriff ist der des Endlichen, an den Avicebron nicht blos anstreift, den er positiv als den Grund der Zweiheit, und in derselben sowohl des Gegensatzes als der Verbindung anführt. Allein dieser Begriff kann sich nicht selbstständig entwickeln, und mit der Zweiheit der Materie und Form als seinen Momenten sich vermitteln; beides, der Begriff des Endlichen und der Zweiheit ist und bleibt zu unmittelbar eins. Ja das Endliche ist nicht sowohl der Grund der Zweiheit, als vielmehr deren Folge. Ist das erste Wesen eins, so ist das auf es folgende unmittelbar die Zweiheit, und diese als Gegensatz zur Einheit ist in sich selbst der absolute Unterschied. Dieser ist das erste, die Vereinigung das zweite; daraus erklärt sich erst vollkommen, warum Avicebron immer fragt, wie Materie und Form durch sich selbst verschieden sind, und sagt, sie kommen schlechthin in Nichts überein [1]). Wenn daher Avicebron einerseits die Zweiheit aus dem Gegensatz des Endlichen zum Unendlichen erklärt, so erklärt er andererseits die Vereinigung des absoluten Unterschieds als ein Werk der Allmacht Gottes. Ist aber so die Zweiheit als der absolute Unterschied unmittelbar nach dem Einen, ist zwischen ihm und dem Einen Nichts in der Mitte, so wenig als zwischen eins und zwei, so ist die Folge nur die, dass der Unterschied am Ende, indem er nothwendig eine höhere Einheit fordert, wie sich noch zeigen wird, in das Wesen Gottes vordringt, weil er nicht im Verstand Gottes, im Begriff des Endlichen, in der Einheit aufgehoben und mit derselben vermittelt worden ist.

Das Bisherige ist, was die Anlage des Traktats betrifft, die Einleitung, welche, ausgehend von der Frage nach der Möglichkeit des Erkennens der Materie und Form, die Aufgabe, um die es zu thun ist, auseinandersetzt, und ihre Lösung im Allgemeinen gibt. Was so im Allgemeinen geschehen ist, wird nun in seinen

1) *Unaquaeque illarum differt ab alia per se ipsam et non intelligo hic differentiam convenientium, sed intelligo differentiam oppositionis et verae contrarietatis, quod non est aliud super illas, in quo conveniant.*

besondern Momenten auf's Neue in's Auge gefasst, und das Bisherige verhält sich daher zum Folgenden, wie das Allgemeine zum Besondern. Der fünfte Traktat zerfällt somit in zwei Theile. Der zweite Theil gliedert sich selbst wieder in zwei Stücke, von denen das erste das Wesen der Materie und Form im Besondern darlegt, und dasselbe aus seinem Grund zu begreifen sucht; das zweite überleitend zur Wissenschaft des Willens erklärt, soweit es vor derselben möglich ist, das auf Grund des gewordenen Seins auftretende Leben, und weist den Willen als das Princip der Bewegung nach.

Gehen wir auf das erste Stück über, so ist die Anlage folgende. Da es sich darum handelt, das Wesen der Materie und Form zu bestimmen, so geht Avicebron davon aus, dass alles Sein vier Momente an sich hat: die Existenz, das Wesen, die Proprietäten und endlich das Verhältniss zu seinem Grund; daraus ergeben sich vier Fragen, durch deren Beantwortung der allgemeine Begriff der Materie und Form in allen seinen Momenten erschöpft ist, die Frage nach dem *esse* oder *utrum sit*, die Frage nach dem *quid*, nach dem *quale*, nach dem *quare*. An diesen vier Fragen verläuft sich die Untersuchung. Es ist leicht zu bemerken, dass die drei ersten Fragen näher zusammengehören, und von der vierten sich unterscheiden, sofern sie das reine Wesen der Materie und Form als solches betreffen, die vierte dagegen seinen Grund aufsucht. So können wir zwei Unterabtheilungen machen, welche auch, was den Umfang anbelangt, sich ziemlich gleich stehen; die erste betrachtet das Wesen der Materie und Form für sich selbst genommen, die zweite im Verhältniss zu seiner Ursache, wobei alle die Fragen in Betracht kommen, welche zu dem Begriff des Verhältnisses von Endlichem zu Unendlichem in Beziehung stehen.

Was nun den ersten Theil betrifft, welcher die drei Fragen nach dem *esse*, *quid* und *quale* in sich begreift, so ist die erste Frage die, ob die allgemeine Materie und Form wirklich existirt. Diese Frage ist in den vorhergehenden Traktaten schon gelöst; man hat ja das allgemeine Wesen beider im ersten kurz entwickelt, und in den folgenden dasselbe in allem Sein nachgewiesen; ebenso ist man umgekehrt von dem Besondern

und Einzelnen ausgegangen, und hat dieses auf das Allgemeine zurückgeführt. Aus Beidem hat sich ergeben, dass eine allgemeine Materie und Form ist. Somit könnte man sogleich auf die folgende Frage übergehen, wenn nicht auf's Neue der Schüler, wie schon oben, so auch hier über die Existenz einer allgemeinen Form eben als einer, welcher Begriff schwieriger zu vollziehen sei, als der einer allgemeinen Materie, weitern Aufschluss zu verlangen sich veranlasst sähe. Die partikuläre Intelligenz, damit nimmt Avicebron das am Ende des vierten Traktats Entwickelte wieder auf, erkennt alle Formen, diess ist empirisch gewiss. Ebenso ist sicher, dass sie die Formen getrennt von den Materien erkennt. Sie könnte aber die Formen aus der Materie nicht abstrahiren, und so zu intelligibeln machen, wenn sie nicht diese Formen vorher schon in sich selbst hätte. Hat nun die partikuläre Intelligenz, d. h. der Verstand des Menschen, alle Formen in seinem Wesen, so muss diess noch vollkommener bei der allgemeinen Intelligenz stattfinden. Diese hat schlechthin alle Formen in ihrer Form, ebendamit ist sie die allgemeine Form deren Wesen als die vollendete Einheit alle Vielheit der Formen in sich hat, aber in einfacher geistiger Weise. Als allgemeine Form ist sie der wesentliche Grund aller Formen, und alle Formen der intelligibeln und körperlichen Welt sind aus ihr geflossen. Aber sie ist auch nicht die allgemeine Form; denn die Intelligenz, welche ja nur erkennt durch Vereinigung ihrer Form mit der Form des Objekts, kann, weil die in ihr enthaltenen Formen rein geistig, die der Sinnenwelt aber körperlich sind nach dem Gesetze, dass nur Gleiches mit Gleichem sich verbindet, letztere nicht unmittelbar ergreifen, sondern nur durch Vermittlung der Sinne, und daraus folgt, dass das Körperliche ausserhalb der Intelligenz ist. Sie verhält sich also doch nicht als die reine allgemeine Form, sondern ist als eine besondere Form neben andern [1]), oder ist nur die allgemeine Form für die geistige Welt.

1) *Non dico quod omnia sunt in intelligentia, quod omnia sint ipsa intelligentia, sed dico quod intelligibilia spiritualia sunt intelligentia, sed sensibilia corporalia non sunt intelligentia. — Substantia sentiens est consimilis utrisque extremis sc. quia est media inter corporeitatem formarum sensibilium et specialitatem intelligentiae.*

Hat also auch die Intelligenz alles Sein in sich, und lässt es aus sich fliessen, sofern ja alle Formen schlechthin nur aus ihr sind, so ist doch das Sein in ihr nur in geistiger Weise, und ebendarum ist die Intelligenz mit ihrer Materie und Form nicht das Allgemeine, welches in Allem ist, so dass Alles aus ihr verbunden wäre, und sie in sich enthielte, sondern sie ist nur der Grund, welcher in sich selbst verharrend, Alles aus sich emaniren lässt, ebendaher ausserhalb desselben und über demselben sich behauptet [1]). Hat also auch die Intelligenz eine allgemeine Form, so ist diese allgemeine Form doch zunächst nur ihre eigene, von allen andern sie unterscheidende Form, und wenn man auch sagen kann, sie habe keine partikuläre Form, sofern sie alle Formen in ihrem Wesen hat, so ist dieses Allgemeine selbst nur ihr besonderer Charakter. Die Intelligenz ist nur das erste Glied der Welt, das letzte ist der Körper; zwischen dem Ersten und Letzten, zwischen Anfang und Ende ist der Gegensatz, dass das Erste einfacher, das Letzte complicirter, jenes die Einheit als kräftige, dieses als abgeschwächte ist. Kann also der Körper immer nur eine Form in sich aufnehmen, so muss die Intelligenz vermöge der Kraft ihrer Einheit die Vielheit der Formen in sich ertragen können. Dass sie dieses kann, erhellt auch daraus, dass sie kein körperlicher, sondern der geistige Ort ist; als Geist also hat sie alle Formen in sich. Kann man also auch sagen, sie ist Alles was nach ihr ist, weil sie Alles in sich enthält, so kann man doch nicht sagen, sie ist in Allem was nach ihr ist substantiell, sondern nur ihre Wirkungen sind in Allem, sofern die Formen durch die Mittelglieder der Seele und Natur aus ihr herabfliessen in die Körperlichkeit, und eben dadurch anders werden, als sie in der Intelligenz sind. Das Allgemeine, was in Allem ist, ist nur die Materie, und diese allgemeine Materie ist nicht die der Intelligenz; diese hat eine eigene Materie, welche nur ein Theil der allgemeinen ist [2]). Eben darum ist auch die Form der Intelligenz

---

1) *Cum dicitur quod totum habet esse in intelligentia et defluit ab ea, non intelligitur propter hoc, quod totum sit compositum ex intelligentia.*

2) *Materia propria formae intelligentiae i. e. extremitas sublimior materiae universalis recipit formam intelligentiae.*

nicht im eigentlichen Sinn die allgemeine, welche die allgemeine Materie in ihrer ganzen Ausdehnung durchdringt, sondern die Materie selbst ist zu der Form der Intelligenz das Höhere und Allgemeinere [1]), und somit ist die Anschauung die, dass die reale Einheit der Welt, das schlechthin Allgemeine, nur die Materie ist, welche als immanent der Welt die Vielheit der Formen unmittelbar in sich hat, und dieselben von der der Intelligenz an bis zu der des Körpers in Continuität zu einander setzt. Die Form ist von Anfang an nur die Vielheit; die Formen sind als Viele von Gott unmittelbar in der Intelligenz geschaffen, und diese ist so mit ihrer Form als allgemeiner nicht die reale Einheit aller Formen, sondern nur die ideale [2]). Eben daher ist die Einheit zwischen den Formen keine substantielle, sondern nur eine Einheit des Aufeinanderwirkens, der lebendigen Beziehung untereinander. Denn in der That setzt die Intelligenz die andern substantiellen Formen, die der Seele, Natur, Körperlichkeit nicht aus sich selbst, sondern setzt sie voraus, und theilt ihnen durch ihre Wirkung die in ihr enthaltenen von ihrer substantiellen Form verschiedenen Formen mit, welches andererseits ein selbstständiges Ausgehen der Letztern aus der Erstern ist [3]).

Wie der Wille in der Intelligenz die Formen erzeugt, so diese in der Seele, die Seele in der Natur, die Natur im Körper. Das substantielle Sein ist also immer schon vorausgesetzt. Dieses Erzeugen der Formen geschieht durch ein Wirken *(actio)* des Höheren auf das Niedere, und dieses Wirken selbst ist ein *intuitus.* Dieser Einblick, dieses sich Hinneigen und Hingeben, dieses sich Aufschliessen des Höhern an das Niedere ist nichts Anderes als ein Ausströmen und Mittheilen nicht seiner Substanz,

---

1) *Si omnes formae sunt in intelligentia, quanto magis necesse est, ut sint in materia prima, et sicut ex esse earum intelligentia imaginatur esse earum in materia prima, similiter deinceps quod supra hoc est.*

2) *Postquam forma intelligentiae est sciens formas omnis rei, oportet ex hoc, ut omnes formae sint counitae ei, existentes in ea, eo quod omnes formae sunt creatae in ea, sed unitae sunt in ejus essentia unitione spirituali essentialiter.*

3) *Substantiae quae sunt infra intelligentiam recipiunt ab ea formas, aliae plures, aliae pauciores.*

sondern des in dieser enthaltenen Reichthums geistiger Kräfte, welches nur auf Grund des schon vorhandenen substantiellen Unterschieds der Wesen möglich ist [1]. — Allein andererseits ist ja die allgemeine Materie doch immer wieder das in Allem Enthaltene, der innere Grund der Substantialität aller Wesen; die Materie aber für sich hat kein Sein; somit ist nothwendig, soll sie das eigentliche innerste Wesen der Dinge ausmachen, dass sie, eben sofern sie in Allem ist, die Form als allgemeine an sich hat. Die allgemeine Form aber ist identisch mit der der Intelligenz; somit ist es diese Form, welche in Allem ist; zunächst ist sie nur durch ihre Wirkungen in Allem; diese Wirkung selbst aber ist nichts anders als das aktuelle Sein. Ist also die erste Form verbunden mit der Materie die Ursache aller Substantialität, so wirkt sie nicht blos in Allem, sondern ist substantiell in Allem [2]. Aber wie ist diess möglich, fragt der Schüler, da ja diese erste Form eben als erste von allen andern unterschieden ist, und dieselben von sich ausschliesst? Dadurch, dass die Intelligenz als erste Form zu allem auf sie Folgenden das Höhere ist; als solches ist sie die Ursache alles Andern. Die Ursache enthält, was sie wirkt, wesentlich in sich, sonst könnte sie ja den Effekt gar nicht aus sich heraussetzen. Ist nun die Intelligenz als die erste Verbindung von Materie und Form die erste Substanz, so ist alles andere substantielle Sein nur durch sie gesetzt, und zwar setzt sie es nach dem Begriff der wirkenden Ursache durch einen nach aussen gehenden Akt. Aber sie hat ja, was sie wirkt, wesentlich in sich; was sie also nach aussen setzt, ist zwar ein Anderes, aber ebenso doch nur sie selbst; so ist sie nicht sowohl in allem Andern, als vielmehr alles andere in ihr, d. h. sie umschliesst alle Substanzen, welche sie gesetzt hat, und bildet für sie den Grund, aus welchem sie zwar heraus getreten sind, aber

1) *Formae sunt in intelligentia ex intuitu voluntatis .... Intellectus intuitus in substantias est aequidistancia aliarum ab aliis, et defluxio virium et luminum aliarum ad alias.*

2) *Quia materia prima sustinet totum, debet ut agat in toto, similiter forma prima, quae est conjuncta ei oportet ut existat in toto propter existentiam materiae in toto. Actio primae formae in toto haec est sc. esse, quia haec forma constituens est essentiam omnis rei.*

nur dazu, um in und auf ihm zu subsistiren. War also der erste Schluss der: die allgemeine Materie ist in Allem, also wirkt sie in Allem; die Form der Intelligenz wirkt ebenso in Allem, also ist sie wie die Materie und mit ihr in Allem, so ist der zweite Schluss der: die Intelligenz als Form wirkt in Allem; diese Form als allgemeine ist nothwendig verbunden mit der allgemeinen Materie; die allgemeine Materie ist also identisch mit der der Intelligenz; somit wirkt die Intelligenz auch mit ihrer Materie in Allem, d. h. die allgemeine Materie ist nicht, sondern wirkt nur in Allem, weil die Intelligenz als der einheitliche Grund, der über Allem ist, sich in sich selbst behauptend alle andern Substanzen nach Form und Materie aus sich fliessen lässt. Setzt aber die Intelligenz durch ihre Substanz alle andern Substanzen, so kann diess nicht geschehen, ohne dass auch die in ihr enthaltene Fülle von Kräften aus ihr herausgeht in die von ihr gesetzten Substanzen [1]). Die Form der Intelligenz hat in ihrem Wesen zugleich die Vielheit aller Formen; sie ist als Form sowohl das Eine, als das Viele, setzt mithin einerseits die Reihe der auf einander folgenden Substanzen, Seele, Natur, Körper, deren Wesen nichts anders ist, als die eine Form der Intelligenz selbst, von dieser aber und unter sich unterschieden durch die stufenweise Entfernung von ihrem Ursprung, wie sie andererseits in diesen Substanzen die Vielheit der accidentiellen Formen setzt, welche den Inhalt der wesentlichen Formen bilden, und am Ende in der Körperwelt in der substantiellen Form der Quantität als die eigentlichen Accidenzen (Prädicamente) sich darstellen.

Die wesentliche Bedeutung des eben Entwickelten liegt für die vorliegende Frage nach der Existenz der allgemeinen Materie und Form darin, dass beide als allgemeine kein für sich Sein haben, nicht über der Welt, denn die Intelligenz ist ihre erste Verbindung, nicht in der Welt, denn die Intelligenz ist ihre

---

1) *Postquam forma intelligentiae continens est formam omnis quod est, et est superior forma omni forma omnis quod est, esse autem inferioris in superiore est, sequitur quod esse omnium formarum est ex esse formae intelligentiae.... oportet ut scias, quod postquam actio formae primae quae constituit essentium omnis rei et dat omne esse in corpore, magis necesse est, ut actiones formarum quae sunt in ea sint inventae in eo.*

erste Besonderung, welche zwar die weiteren Besonderungen der Materie und Form als ihre Wirkungen setzt, aber eben darum, wie sie dieselben aus sich entlässt, als Ursache ausser ihnen sich behauptet, so dass sie nicht eigentlich der gemeinsame innere Wesensgrund ist, sondern umgekehrt Alles in ihr als einem über ihm Befindlichen und Getrennten subsistirt. In dieser Beziehung ist es sehr bemerkenswerth, dass Avicebron die allgemeine Materie als die besondere Materie der Intelligenz fasst, beide nicht unmittelbar in Allem als das allgemeine Substrat sein, sondern nur wirken lässt [1]). Dieser Begriff des Wirkens ist die Spitze, in welche sich diese Auffassung verläuft; er ist selbst nur der Ausdruck davon, dass die Substanz der Intelligenz in ihren beiden sie constituirenden Momenten, nach Materie sowohl als nach Form, eben nicht das Allgemeine in seiner Reinheit, sondern nur die erste Besonderung desselben ist. Und doch soll immer die allgemeine Materie und Form identisch sein mit der der Intelligenz. Der Begriff, in welchem diese beiden Momente der Intelligenz, das Allgemeine und Besondere, dass sie das Eine und dass sie das Erste ist, mit einander vermittelt sind, ist eben der Begriff der wirkenden Ursache. Als solche ist sie ebenso ausser den übrigen Sphären der Schöpfung, wie andererseits nach dem Begriff der Ursache, wornach diese alle Effekte in ihrem Wesen und zwar vollkommener hat, als sie ausser demselben sind, Alles nur aus ihr, und zwar aus ihrem Wesen kommt. Man sieht deutlich, wie der Begriff der wirkenden Ursache in diesem Sinn genommen, ganz zusammenfällt mit dem der Emanation. Sofern nemlich Alles aus dem Ersten geflossen ist, ist Alles ein und dasselbe Wesen mit ihm; aber so gewiss es emanirt, kann es nur aus dem Ersten, nicht aus dem Allgemeinen fliessen. Denn der Begriff der Emanation setzt ein Wesen voraus, welches nicht nur für sich ist und in diesem Fürsichsein sich behauptet, sondern auch in sich selbst vollendet ist, und mehr ist, und hat als alles auf es Folgende zusammengenommen. Ma-

1) *Quia superius est agens in inferiori et oportet absolute ut materia prima spiritualis et forma prima spiritualis sint agentes in omni; sed evidentia hujus actionis diversificatur propter elongationem ab origine.*

terie und Form aber in ihrer reinen Allgemeinheit genommen haben, nachdem der im vierten Traktat gemachte Versuch, sie in ihrem Werden zu fassen misslungen ist, und beide wieder auf den Begriff des allgemeinen Seins zurückgegangen sind, weder das eine noch das andere dieser zwei Begriffsmomente an sich. Denn nehmen wir den Begriff der Materie und Form als Allgemeiner, und vollziehen wir ihre Verbindung im Element des Allgemeinen, so dass beide mit einander eine höchste Welt über der körperlichen und geistigen bilden, so ist dieser Begriff gar nicht anders zu vollziehen, als dass die Form die Materie in ihrer Totalität vollkommen durchdringt. Ist diess aber, so lässt sich aus diesem Fürsichsein des Allgemeinen als solchen die Existenz der Welt, und in derselben der Unterschied nie und nimmer erklären, und diese höchste Welt steht als die abstrakte Einheit ohne alle Bedeutung da. Setzen wir also dieses Allgemeine aus seiner Stellung über der Welt herein in die Welt, und sehen wir, ob es nicht so eine andere Bedeutung gewinnt. Sind Materie und Form in ihrer reinen Allgemeinheit als mit einander verbunden in der Welt, so sind sie der eine Allem in gleicher Weise gemeinsame Grund; damit ist nun allerdings die Einheit der Wesen unter einander als eine reale erwiesen, aber woher stammen die Unterschiede, welche auf dem einen Grund sich erheben, und in seiner Ruhe ihre Bewegung und ihr Spiel haben? Sobald man also den realen Unterschied der Wesen, die Besonderungen der Materie und Form sich erklären will, wird man, wenn man wie Avicebron, Materie und Form immer wieder nur als die gleichberechtigten allgemeinen Principien des Seins, in welchen Alles seine Einheit hat, fasst, stets auf's Neue auf die Frage getrieben, wie ist die Einheit der Form als allgemeiner zu denken, d. h. wie ist der Unterschied mit der Einheit zu vermitteln. Sind also Materie und Form immer wieder nur die Principien des Seins als ruhenden, so treibt der reale Unterschied der Wesen mit Nothwendigkeit auf den Begriff des Werdens; der Unterschied, der in der Welt sich findet, muss geworden sein, und es handelt sich darum, das Werden desselben aus einem Princip des Werdens zu erklären, und so denselben mit der Einheit der Form zu vermitteln. Können nun

Materie und Form als allgemeine das Werden nicht erklären, so stellt sich das Princip des Werdens als ein anderes neben das Princip des Seins. Allein dieses kann, sofern ja doch immer Alles, weil es auf Materie und Form als seine letzten Principien zurückgeht, nur aus beiden geworden sein kann, doch nur wieder Materie und Form selbst sein; das Princip des Werdens also muss identisch sein mit dem des Seins. Diess ist der eigenthümliche Begriff der Intelligenz; sie ist sowohl das Eine, als das Andere; aber eben darum ist Beides in ihr nur neben einander. Der Begriff, dass Materie und Form das allgemeine Seinsprincip, und der, dass sie das Princip des Werdens sind, dass sie ebenso Grund der Einheit, wie des Unterschieds sind, sind im Begriff der Intelligenz nur äusserlich, nicht innerlich mit einander vermittelt. Gehen wir davon aus, dass die Intelligenz die erste Verbindung der allgemeinen Materie und Form ist, dass also diese vor der Intelligenz nur im göttlichen Verstand und in diesem schlechthin ausser einander sind, so zeigt sich nun, dass dieser Begriff der ersten Verbindung identisch ist mit dem der ersten Besonderung, wie der des absoluten Ausser-einanders von Form und Materie, wo man von der Beziehung des einen auf das andere abstrahirt, identisch ist mit dem Begriff der Materie und Form in ihrer reinen Allgemeinheit. Wäre dieses nicht, so liesse sich in der That aus der Intelligenz als der Verbindung der einen Form mit der einen Materie das empirische Sein mit seiner Vielheit von Unterschieden wieder nicht erklären. Soll also dieses begreiflich gemacht werden aus dem Wesen der Materie und Form, und ist dieses bei dem einen wie bei dem andern die Einheit, so kann die Intelligenz als die erste Verbindung beider unmöglich das Ineinander von Materie und Form jede in ihrer Totalität, in ihrer ganzen Ausdehnung genommen sein, sondern sie ist in quantitativer Beziehung begrenzt, weder ihre Materie noch ihre Form hat den Umfang der reinen allgemeinen Materie und Form. Sie ist also diesen gegenüber eine Besonderung. Aber eben dadurch, dass sie determinirt und begrenzt ist, ist die Durchdringung beider in ihr nur desto vollkommener; was sie also quantitativ verliert, gewinnt sie qualitativ. Als die erste Verbindung und Besonderung des Allge-

meinen hat sie schon, und zwar auf die vollkommenste Weise, alle diejenigen Momente in sich, welche den Begriff der Materie und Form in ihrer Beziehung auf einander ausmachen. Alle aus dem nothwendigen Geordnetsein der Materie und Form sich ergebenden Seinsbestimmungen, die Fülle aller der concreten Beziehungen, in welche beide mit einander treten können, sind potentiell in ihr gegeben. Diese Vielheit aller Besonderungen der Materie und Form in ihrem Verhältniss zu einander bildet den Inhalt, mit welchem ihre Form erfüllt ist, und diese Form, obgleich selbst schon eine Besonderung, ist so doch gegenüber ihrem Inhalt das Allgemeine, weil sie allen Unterschied in sich hat, aber als in der Einheit ihres Wesens aufgehoben, und desselben vollkommen mächtig ist. Diess kann sie aber nur dadurch, dass sie nicht die allgemeine Form als solche ist, sondern die allgemeine Form, welche schon zum Geist sich besondert hat. Nur sofern sie Intelligenz, Denken geworden ist, kann die allgemeine Form wahrhaft als die eine sich erweisen, welche Alles in sich zusammenfasst, und im Element des Begriffs vereint. So haben wir also die Intelligenz wesentlich nur dadurch, dass sie die erste Besonderung des Allgemeinen ist, als das Allgemeine gegenüber dem auf sie Folgenden. Weil sie alle Formen in sich hat, weil die Welt in der Totalität ihrer concreten Gestaltungen begrifflich in ihr ist, ist sie es, welche Alles aus sich fliessen lässt; und weil sie den Unterschied von Anfang an in der Einheit ihrer Form hat, geht derselbe ebenso von der Einheit aus, wie er fortwährend auf diesen seinen Grund sich zurück bewegt, sofern ja immer eine Stufe des Seins in der über ihr befindlichen subsistirt, und so am Ende Alles von der Intelligenz umschlossen und gehalten ist. Wie also ihre eine Form die an sich seiende Vielheit in ihrem Wesen hat, und zu einer Einheit unter sich und mit sich selbst zusammenschliesst, so hat sie auch den Unterschied, welcher aus ihr heraus getreten ist, und real geworden ist, umschlossen durch ihre Form als reale; sie befasst ideal und real in ihrer Einheit die Vielheit. Sofern sie nun Alles aus sich emaniren lässt, ist sie das eigentliche Princip des Werdens, sofern Alles in ihr subsistirt, ist sie der Grund alles Seins. Sie ist also sowohl das Eine, als das Andere,

und zwar ist beides begrifflich vollkommen miteinander vermittelt. Wie kann man daher sagen, das Princip des Seins und Werdens sei im Begriff der Intelligenz nur äusserlich nebeneinander? Und doch ist es so. Der eine Grund des Seins ist die Intelligenz nur dadurch, dass Alles äusserlich in ihr als seinem Ort subsistirt; aber sie ist nicht der innere gemeinsame Grund alles Seins. Alles fliesst aus ihrem Wesen; ist diess auch, so kann man doch nicht schliessen, Alles ist ein und dasselbe Wesen mit ihr, sondern der Schluss ist der, so gewiss Alles aus der Intelligenz geflossen ist, so gewiss ist es ein und dasselbe Wesen mit der allgemeinen Form und Materie, nicht aber mit der besondern Form und der besondern Materie der Intelligenz. Der innere ruhende Wesensgrund der Dinge ist ein anderer, als der Werdensgrund, so gewiss der erstere das reine Allgemeine, der letztere die Besonderung des Allgemeinen ist. Diess bringt uns über das Wesen dieser Anschauung vollends in's Klare. Ist die allgemeine Intelligenz schlechthin die erste Verbindung von Materie und Form, vor welcher beide absolut ausser einander sind, so fragt sich, was ist denn der Grund, dass Materie und Form sich verbinden, dass die erste Verbindung eine quantitativ begrenzte, qualitativ besonderte ist, dass die eine Form, sobald sie mit der Materie sich verbindet, die Fülle der Formen zu ihrem wesentlichen Inhalt hat? Alles dieses ist aus dem Wesen der Materie und Form nicht deducirt, und kann nicht deducirt werden, weil es vor der Intelligenz schlechthin in keine gegenseitige Beziehung tritt. Ist nun die Idee im Allgemeinen auch keine andere als die, sobald Materie und Form sich verbinden, kann das Allgemeine und Besondere nicht mehr getrennt werden, sondern ist schlechthin in einander, so tritt dieser Begriff doch ohne alle Vermittlung auf, und statt die Intelligenz selbst als das erste Glied der Existenz aus dem Wesen der Materie und Form, wie es aus dem Begriff ihrer nothwendigen Beziehung aufeinander sich ergeben musste, zu begreifen, und wenigstens begrifflich sie werden zu lassen, wird die Intelligenz nicht, sie ist schlechthin. Sie ist so wenig das Resultat eines Processes des Werdens, welchen Materie und Form mit einander eingehen, dass sie vielmehr nur das zweite Moment am Wesensbegriff der Materie und Form, wor-

nach beide für einander sind, ist. Fallen nun diese beiden Momente ganz ausser einander, so ist die Intelligenz als die Verbindung von Materie und Form ebenso schlechthin, wie beide als getrennt von einander im göttlichen Verstand. Das Werden beginnt also erst nach der Intelligenz. Das ist das Eine. Ist aber die Intelligenz als die Verbindung von Materie und Form nur das andere Moment des Begriffs beider, so ist das Erste, dass sie identisch ist mit der Materie und Form als allgemeinen: sie ist ja mit ihrer Form und Materie der eine Grund in Allem und das allgemeine Wesen von Allem. Aber so kann der Unterschied nicht erklärt werden; in der Intelligenz selbst also scheidet sich das Princip des Werdens von dem des Seins; der Unterschied emanirt aus der Intelligenz, nur sofern sie ein Besonderes gegenüber von Anderem ist. Aber was fliesst? Die Intelligenz selbst nicht, sondern das, was in ihr ist, der Inhalt ihres Wesens; dieser Inhalt ist mit ihrer Form nicht identisch; er ist die an sich seiende Vielheit der Formen, welche in der einen Form der Intelligenz sind. Der Unterschied fliesst also aus dem an sich seienden Unterschied, und so lang man nicht weiss, wie dieser Unterschied selbst aus der Einheit geworden ist, wie die Intelligenz dazu kommt, ihn sich zu geben, ist wohl der Unterschied begriffen; aber die Einheit alles Seins in einem zu Allem schlechthin Allgemeinen ist nicht erklärt. Somit ist das Princip des Werdens nicht identisch mit dem Princip des Seins; beide fallen in der Intelligenz selbst auseinander. Indem nun Avicebron die anfänglich versuchte Immanenz der Form der Intelligenz in Allem aufgibt, gewinnt er das, dass er die Intelligenz selbst in's Werden und Fliessen substantiell bringen kann; die Form der Intelligenz und ihre Materie fliessen beide, und in dem allmähligen sich Entfernen von dem einen Grund liegt die Erklärung aller Unterschiede, welche in der Welt sich finden. Aber nur destomehr stellt sich neben die Intelligenz, wie sie substantiell mit ihrer besondern Form und Materie ausser den auf sie folgenden Sphären steht, um eben dadurch dieselben aus sich substantiell werden zu lassen, die Materie als das rein Allgemeine, welche, indem sie den Unterschied der realen Formen der Welt unmittelbar in sich hat, der eine Seins- und Einheitsgrund für Alles ist.

Sie wird diess so wenig durch die Intelligenz, dass diese selbst vielmehr, die doch schon, wie sie der Grund des Unterschieds ist, ebenso auch der Grund der Einheit des Seins sein soll, in der That als der letztere sich nicht behaupten kann, vielmehr mit allen andern realen Formen ihre Einheit hat in der Materie, welche als allgemeine weit über sie hinausgeht, und wie für alles Andere, so auch für sie, der innere Alles mit einander verbindende Grund der Einheit ist. Der gewordene Grund der Einheit ist also ein anderer, als der reale an sich seiende; beide stehen nebeneinander, und schliessen in diesem Nebeneinander einander gegenseitig aus, wie sich nirgends deutlicher zeigt, als darin, dass in letzter Beziehung die Intelligenz nicht die werdende Einheit ist, sondern nur auf der schon seienden Einheit der Materie den Unterschied werden lässt. Weil aber die Materie, wie sie als der an sich seiende Grund der Einheit gegen alles Werden sich sträubt, so auch die Intelligenz nicht aus sich werden lässt, so stellt sich diese als das selbstständige Princip des Werdens ganz unmittelbar neben die allgemeine Materie als das ebenso selbstständige Princip des Seins. Nun könnte man sagen, die Intelligenz ist ja in ihrer Substanz nichts anders als das Füreinandersein der Materie und Form als allgemeiner; so gewiss also Alles aus ihr emanirt, so gewiss ist es durch ihre Vermittlung desselben Wesens mit dem allgemeinen Princip des Seins; auch in ihm ist Materie und Form das schlechthin allgemeine Princip alles Seins. Somit sind Materie und Form durch Vermittlung der Intelligenz in der Welt realisirt als der eine innere Grund des Seins. Aber ist es denn Materie und Form als allgemeine, was aus der Intelligenz emanirt? Zeigt sich nicht, indem man diesen Begriff vollziehen will, nur desto deutlicher, wie beides, Sein und Werden auseinander fällt, und die Vermittlung beider so geradezu unmöglich ist; denn so würde das Allgemeine aus dem Besondern emaniren. Freilich soll die Intelligenz zwischen Materie und Form als den allgemeinen Principien des Seins in ihrem Ansichsein, wie sie über ihr im göttlichen Verstand sind, und denselben, wie sie in der Welt der innere Grund von Allem sind, in der Mitte stehen, und die Vermittlung zwischen Beidem herstellen. Aber eben das, dass sie so selbstständig in der Mitte

zwischen Beidem ist, dass sie es ist, welche vermittelt, statt selbst ein Moment der Vermittlung der Materie mit der Form zu sein, zeigt, wie in ihr Beides nicht vereint ist, wie Materie und Form als Allgemeine auf die eine, die Intelligenz als der Grund des Werdens auf die andere Seite fällt, ohne dass aus dem Letztern das Werden des Allgemeinen im Besondern, noch aus dem erstern das Werden des Besondern aus dem Allgemeinen erklärt werden könnte. Somit ist das Resultat diess, dass im Begriff der Intelligenz der Versuch gemacht ist, Einheit und Unterschied mit einander zu vermitteln: sofern diese Vermittlung gegeben ist im Begriff der Emanation, stellt sich die Intelligenz absolut an den Anfang des Werdens, eben damit neben Materie und Form als allgemeine. Der nächste Schritt, der zu machen ist, ist sie selbst als geworden zu begreifen.

Ist nun in dieser Weise das Sein der allgemeinen Materie und Form auf's Neue erwiesen, so handelt es sich nun um das *quid* einer jeden von beiden. Streng genommen kann dieses nicht angegeben werden, sofern Materie und Form, weil sie kein *genus* über sich haben, nicht definirt werden können. Die Definition kann aber ersetzt werden durch Description. Diese kann nur aus den Proprietäten gewonnen werden, und so fällt diese Frage zusammen mit der folgenden nach dem *quale.* Die Materie ist in sich eins, ist Substanz; die Form ist Licht. Ist die Materie Substanz, so kann die Form nur Accidenz sein; sie ist diess aber nur in Beziehung auf die Materie; abgesehen von dieser, ist sie selbst Substanz. Diess vereint sich so, dass die Form zwar nicht absolut Substanz genannt werden kann, aber doch als allgemeine Form die substantielle Form ist. Unter der Frage nach dem *quale* erörtert Avicebron die Frage, ob Form oder Materie das Höhere ist. Einerseits ist die Form das Höhere, sofern sie die Materie zur Existenz bringt und vollendet; andererseits aber die Materie, sofern die Form ihrer zur Existenz bedarf. Fragt man endlich nach dem Grund, *quare*, welcher Materie und Form als diese zwei gesetzt hat, so ist die Antwort die, dass das erste Wesen als das Eine nur die Zweiheit setzen kann, weil sonst zwischen Schöpfer und Geschaffenem kein Unterschied wäre, wie andererseits die nothwendige Differenz zwischen Unendlichem und

Endlichem die Zweiheit von Materie und Form erfordert. Damit ist das erste Stück des ersten Theils vollendet.

Nun folgt die vierte Frage nach dem *quare*, und damit beginnt ein Neues. Diese Frage nach dem *quare* gehört zunächst mit den drei vorhergehenden zusammen, und ist die niederste Frage, die man machen kann; aber sie ist auch die höchste, und viel schwieriger zu lösen, als die nach dem *quid*. Diess hat seinen Grund darin, dass das *quare* zwei Momente an sich hat; es fragt sowohl nach der *causa efficiens*, als nach der *causa finalis*. Sofern es nach der ersten fragt, kann diese Frage bei Materie und Form gar nicht erhoben werden, sofern sie eine *causa efficiens* im gewöhnlichen Sinn gar nicht haben; denn Gott allein ist ihre Ursache, sein Wirken aber ist Schaffen. Ist so die Frage nach dem *quare*, welche die niederste der vier aufgeworfenen Fragen war, indem sie selbst negirt ist, auch als niederste negirt, so kann man andererseits den Begriff des Schaffens nicht denken, ohne dass sich sogleich die Frage nach dem Grund des Schaffens und nach dem Sosein des Geschaffenen erhebt. Somit fällt hier die Frage nach der *causa efficiens* unmittelbar zusammen mit der nach der *causa finalis*, d. h. es handelt sich darum, das Wesen der Materie und Form aus dem Wesen seines Grunds, oder sein Verhältniss zu seinem Grund aus den allgemeinsten metaphysischen Seinsbestimmungen zu begreifen, und in diesem Sinn ist diese Frage die höchste. Man bemerke hier, wie Avicebron die Frage nach dem *quare* in der angegebenen Weise auch äusserlich trennt, und nach der einen Seite mit den drei vorhergehenden sie zusammen nimmt. Offenbar ist aber das, was er als Lösung der Frage nach der *causa efficiens* gibt, selbst schon der Beginn der Lösung der Frage nach der *causa finalis*, und gehört mit dem Folgenden zusammen, wenn gleich Avicebron es von diesem trennt.

Das Sein kann, damit nehmen wir die Entwickelung des Inhalts wieder auf, auf allgemeinere Momente zurückgeführt werden, als die eben erwähnten, aus welchen der Begriff der Materie und Form noch weiter bestimmt, und die *causa finalis* derselben gefunden werden kann. Das Sein theilt sich in nothwendiges und mögliches; das nothwendige Sein ist Gott; als

solches ist er schlechthin in sich eins und unveränderlich. Das mögliche Sein ist das veränderliche; denn es geht von Nichtsein zum Sein über; als solches ist es leidend. Ist also das nothwendige Sein die absolute Identität mit sich selbst, so ist das einfache Sein in sich selbst die Nichtidentität, ist also nicht das Eine, sondern die Zwei [1]). Als nothwendig ist Gott vollkommen und sich selbst genügend, d. h. in ihm ist Wesen und Existenz ein und dasselbe; eben darum muss das Geschaffene unvollkommen sein; darum bedarf die Materie der Form und umgekehrt. Aber beide ergänzen sich zu der Vollkommenheit des endlichen Seins, und so erkennt man aus beiden den vollkommenen Schöpfer, der zwar ein Anderes, aber dieses als Vollkommenes in seiner Art setzt. — Das Wirkende ist an sich unendlich; kann aber Gott nur ein Endliches ausser sich setzen, so ist nothwendig, dass die Form, die zweite wirkende Einheit, in ihrem Unterschied von der ersten Etwas sich gegenüber hat, durch welches sie endlich wird; dieses an sich Endliche ist die Materie; und wenn Avicebron auch sagt, die Materie ist an sich das Unendliche, die Form dagegen das Endliche, so vereint er beides darin, dass er jedes durch das andere begrenzt, und endlich sein lässt [2]). Somit hat die Zweiheit von Materie und Form ihren Grund in dem metaphysischen Unterschied des Endlichen vom Unendlichen. Nichts destoweniger ist nicht zu übersehen, wie Avicebron zugleich schon hier die Verschiedenheit der Materie und Form aus dem Begriff des Willens und seiner Allmacht deducirt; sie ist also nicht nothwendig, sondern durch einen Akt des Willens gesetzt [3]).

Ist die Untersuchung nun auf dem letzten Grund von Materie und Form gekommen, so fragt sich zuerst weiter, ob denn

---

1) *Postquam unus factor primus est necessarium, tunc ipse est ipse, unus tantum, et quia patiens est possibile, oportet ut ipsum non sit ipsum, sed sit hoc et hoc, et ideo necesse est, ut sit sustinens et sustentatum.*

2) *Quomodo est possibile ut sint infinitae, cum sint duo, quorum unum quodque finitum est erga aliud et unitatum per aliud?*

3) Materie und Form sind zwei *etiam quia diversitas quae est inter materiam et formam significat esse voluntatem, cui convenit facere rem et ejus oppositum.*

nicht der Unterschied beider in seiner Reinheit eben aus dem Grund begriffen werden kann? [1]). Darüber kann nichts Anders gesagt werden, als die Form war an sich im Wissen Gottes, und sodann wurde sie mit der Materie verbunden, aber nicht in der Zeit. Das Erste ist der Unterschied beider im Wissen Gottes, dann ihr reales Auseinandergehen, der realisirte Unterschied, sodann die Verbindung von Materie und Form, wodurch die Form in sich selbst differenzirt wird bis zu dem Punkt, wo die Welt des Entstehens und Vergehens, das letzte Glied der Verbindung, in welche Materie und Form mit einander gesetzt werden, entsteht, wo beide von einander trennbar sind [2]). Sind aber Materie und Form ewig verbunden, so sind sie nie auch nur einen Augenblick ohne einander; wie können sie also im Wissen Gottes getrennt von einander sein? Zwischen dem Sein im Wissen Gottes und der realen Existenz ist kein zeitlicher, sondern ein intelligibler Unterschied. In Gott sind beide der absolute Unterschied, in der Existenz sind sie immer für einander [3]). Sind also die zwei Momente des Begriffs der Materie und Form die, dass sie ebenso unterschieden von einander, als für einander geordnet sind, so fallen diese zwei Momente zwar in gleicher Weise in das Element der Ewigkeit, aber sie fallen nichtsdestoweniger schlechthin aus einander. Fragt man also, was ist die Materie für sich, die Form für sich, so muss man sich mit der Antwort begnügen, sie sind eine Idee im göttlichen Verstand; weiter lässt sich nichts sagen. Ist aber dieser reine Unterschied ihr eigentliches Wesen, so fällt die gegenseitige Beziehung beider aufeinander ausser ihr Wesen; und indem A v i c e b r o n das reine Wesen

---

1) *Postquam omnis compositi simplicia inveniuntur per se, fac me scire, quomodo est esse materiae et formae separatim?*

2) *Forma erat in scientia Dei excelsi per se et postea composita est cum materia, sed hoc sine tempore. Distinctio materiae et formae primum, deinde separatio earum, secundo quando diversificata est forma, deinde tertio quando separatur forma a materia.*

3) *Oportet ut hoc quod dico quod forma fuit per se in scientia Dei intelligas sc. propter diversitatem materiae et formae, et quia dico postea composita est materiae, intelligas, quia composita sunt sibi cum sint diversa in essentia. Ergo erat quod dico hoc sc. differentia diversitatis in sua essentia et unitio in esse, non differentia temporalis, sed intelligibilis.*

der Materie und Form in seinem letzten Grund begreifen will, kommt er, indem er dieses dadurch erreichen will, dass er beide schlechthin von einander trennt, auf einen so abstrakten Unterschied beider, dass er eben das concrete Wesen beider aus seinem Grund nicht erfassen kann. Der Unterschied, hat Avicebron oben gesagt, kann nicht aus der Einheit kommen; ist das Erste die Einheit, so muss es ein Zweites setzen, welches die Zweiheit ist. Geht aber dieser Unterschied als absoluter bis in's göttliche Denken vor und ist so das Erste, so lässt sich aus dem Unterschied als dem Ersten die Einheit, zu welcher die Unterschiedenen in der Welt zusammengehen, nicht erklären. Einheit und Unterschied fallen schlechthin auseinander, und nirgends gelingt es, beide als die gleichberechtigten Momente Eines und Desselben auf ihren adäquaten Ausdruck zu bringen.

Die zweite Frage, auf welche sofort Avicebron übergeht, ist die nach der Endlichkeit der Materie und Form. Wir haben schon gesehen, dass die Form endlich ist durch die Materie als ihre Grenze, ebenso die Materie durch die Form [1]). Allein sie ist nicht blos endlich nach unten, sondern auch nach oben; ihre Grenze nach oben haben Materie und Form an Gott selbst, zunächst am Willen. Dieses Beides vereint sich darin, dass Materie und Form endlich sind, sofern sie geschaffen sind; denn darin liegt für's Erste ihre Verbindung miteinander, wodurch das eine die Grenze des andern wird; für's Zweite aber auch ihre Begrenzung nach oben; denn beide sind terminirt durch den Willen, nicht blos sofern er die wirkende Ursache ist, welcher sie in Existenz setzt, sondern substantiell, sofern er die existente Materie und Form umschliesst, welche in ihm als ihrem Ort ruhen, ganz ebenso wie die sichtbare Welt in der Substanz ruht und von ihr umschlossen ist [2]). Sind aber Materie und Form durcheinander begrenzt, so sind sie in ihrem ganzen Umfang begrenzt: sie

1) *Dicitur forma esse finita, unde est creata sc. unde incepit ejus unitio cum materia; ergo forma adjuncta materiae finita est propter finitionem materiae, quando incepit unitio et propter hoc dicitur quod*

2) *substantia intelligentiae finita est ex utrisque suis extremis sc. ex superiori per voluntatem quae est supra eam, et ex inferiori propter yle, quae est contra essentiam ejus.*

sind nicht an einem Theil endlich, da nämlich wo sie ineinander sind, und am andern, wo sie aussereinander sind, in's Unendliche sich erstreckend. Dieses Letztere ist gar nicht möglich; Materie und Form sind schlechthin ineinander, so dass kein Theil der Materie ohne Form, kein Theil der Form ohne Materie ist. Dieser Begriff ist aber offenbar nur zu vollziehen, wenn die allgemeine Form verschieden ist von der der Intelligenz. Indem aber Avicebron die Intelligenz als die erste Verbindung von Materie und Form setzt, so erhebt der Schüler den Einwand, dass es ihm scheine, als sei die Materie unendlich, sofern ja die Form der Intelligenz in einem ganz andern Sinn ihre Grenze hat, nicht an der Hyle, als der Materie schlechthin, sondern an der Hyle, welche das Substrat der Körperwelt ist, also an einem aus Materie und einer von der Form der Intelligenz verschiedenen Form Verbundenen, welche Form die der Intelligenz von sich ausschliesst [1]). Darauf antwortet Avicebron: die Materie ist nie ohne Form, d. h. sie ist nie ohne eine der Formen, und umgekehrt kann man sagen, die Materie kann wohl ohne diese oder jene Form, nie aber ohne Form schlechthin sein [2]). Mithin ist die Intelligenz nur eine Form neben andern. Die Materie hat zwei Extreme; eines steigt hinauf bis zu dem Anfang der Schöpfung, d. h. der Vereinigung von Materie und Form, das andere steigt herab bis zu dem Ende, in welchem das Werden der Form zu seiner Ruhe kommt. Die Materie nun, welche über dem Himmel sich befindet, hat die geistige Form an sich, und in dieser obern Region ist die Vereinigung von Materie und Form inniger und einfacher, die Materie, welche unter dem Himmel sich befindet, hat die körperliche Form an sich, und hier ist die Vereinigung beider loser und complicirter [3]). Wenn nun

---

1) *Intelligentia et omnes substantiae simplices finitae sunt ex hac parte i. e. differunt a corporalitate, quae accidit yle, et distinctio facit finem.*

2) *Non invenitur aliquid materiae sine forma . . . sed materia esse absque aliqua ex formis possibile est.*

3) *Intellige materiam, quasi habeat duo extrema, unum ascendens ad terminum creationis i. e. principium unitionis materiae et formae, aliud descendens ad finem quietis et ymagina quod id quod de ea est supra coelum est spiritualis formae, et ymagina hoc spirituale quia quo magis ascenderit*

der Schüler einwendet, auf diese Weise sei die Materie das Princip der Einheit, die Form der Vielheit, die Materie allein eine, die Form nur viele, so hat er ganz Recht, wenn Avicebron nicht sich entschliesst, die allgemeine Intelligenz als die allgemeine Form fallen zu lassen. Behauptet er diese als allgemeine, so ist er genöthigt, die Vielheit der Formen zuzugeben, und die Einheit derselben wenigstens als substantielle aufzugeben. Das Erste, sofern die Formen als viele in der Intelligenz sind, das Zweite, weil die Intelligenz allerdings die Formen causirt, aber was sie so setzt, ist im Grund nicht ein Ausfluss ihres Wesens selbst, sondern nur des von ihrer besondern Form unterschiedenen Inhalts derselben, d. h. des Unterschieds. Es erweist sich hier ganz deutlich, wie die allgemeine Intelligenz, wie sie nicht die allgemeine Materie ist, so auch nicht die allgemeine Form sein kann. Fielen also schon oben der wesentliche innere Grund der Einheit und die durch Emanation vermittelte gewordene Einheit auseinander, wie Materie und Form, und erweist sich so die Materie selbst als die nothwendige Voraussetzung, als der Grund, auf welchem allein als an sich seiendem das Werden der Formen vor sich gehen kann, so kann nun die Intelligenz, welche für die Formen für sich genommen ebenso Grund der Einheit, als des Unterschieds war, auch nicht mehr als das Princip des Unterschieds sich behaupten. Die Materie, wie sie unmittelbar Grund der Einheit ist, hat ebenso unmittelbar auch den Unterschied der Formen in sich, dieser ist ebenso unmittelbar in ihrer Einheit, wie er in der Intelligenz war. War er in letzterer, um zu werden, und war nirgends erklärt, wie er als der an sich seiende Unterschied in der Einheit der Form sich setzt, so ist die Consequenz davon nur die, dass er überhaupt nicht wird, sondern an sich ist. Die Intelligenz kann ihn nicht erklären, weil sie ihn nur aus sich werden lässt, aber nicht selbst geworden ist; er geht also in die Materie zurück, und das Princip des Werdens fällt zusammen und zurück in Materie und Form, als das

---

erit unitius et simplicius quousque perveniant ad principium creationis. Similiter ymagina, quod id quod de ea fuerit descendens a summo coeli erit formae corporalis, et attende quia quo inferius descenderit corpulentius erit, donec corpus perveniat ad finem quietis.

unmittelbare Princip des Seins. Aber wie ist nun die Einheit der Form zu gewinnen? Darüber erklärt sich Avicebron folgendermassen: das einfache Sein umschliesst das zusammengesetzte, die geistigen Sphären umschliessen die körperlichen, die Materie, die Intelligenz, die Seele umschliessen den Himmel, wie dieser die Elemente [1]). Dieses *continere* ist umgekehrt ein Subsistiren des Niedern im Höhern; die körperliche Substanz ist in der geistigen, wie ein Vogel in der Luft; die körperliche Welt verhält sich zur geistigen wie ein Punkt, und ebenso die geistige zum Willen, welcher sie trägt, und die ganze Welt zusammen existirt im Wesen Gottes, welches allein unendlich und Alles umschliessend, weder Anfang noch Ende hat. Ist aber sein Wesen Alles haltend, hat die Welt ihren Ort und ihre Stabilität nur in Gott und zwar im Wissen Gottes, und existirt sie in ihm, wie ein Begriff in der Seele, so kann es nicht anders sein, als dass die Kraft des Schöpfers in Allem ist, was in ihm existirt, und ebenso ist auch alles Höhere mit seiner Kraft in dem Niedern; nicht nur aber das, sein Wesen selbst ist in Allem von oben nach unten, und so ist auch die Materie und Form von dem Obersten bis zum Untersten in einer ununterbrochenen Continuität ausgedehnt zu denken [2]). Machen wir uns die in dem eben Gesagten enthaltenen Begriffsmomente klar. Es ist leicht zu bemerken, wie Avicebron die allgemeine Intelligenz als die allgemeine Form aufgibt; nicht sie ist es, welche Alles schlechthin in sich enthält und trägt, und so der eine Grund alles Seins ist, sondern sie selbst ist getragen und gehalten von der Materie. Soll aber die Einheit der Form, um die es zu

---

1) *Postquam esse simplex est continens esse compositum et sphaerae spirituales sunt continentes sphaeras corporales, nonne oportet, ut materia, intelligentia, anima comprehendant coelum?*

2) *Considera terminum creationis i. e. initium unitionis formae et materiae, et ymagina essentiam, quae non habet initium nec finem, quae est essentia creatoris, et ymagina totum quod est tam spirituale quam corporale existens in ea, sicut ymaginas aliquem de intellectibus existentem in anima tua, quia tu videbis tunc, quod virtus creatoris est in omni quod est existens in eo, . . . et ejus essentia est a superiori usque ad finem, et secundum hoc ymaginabis extensionem materiae et formae a supremo usque ad infimum extensionem unam continuam.*

thun ist, gerettet werden, so muss die Materie die Form als allgemeine an sich haben, die Materie ist nicht vor der Form, die Form nicht vor der Materie; beide sind unzertrennbar miteinander verbunden [1]); ist nun die Materie die höchste Sphäre der Welt und als solche vor und über der Intelligenz, so ist auch die Form als allgemeine vor der Intelligenz, und über der intelligibeln Welt, deren erstes Glied die Intelligenz ist, steht die reine höchste Welt, in welcher Materie und Form füreinander sind. Wie in dieser Materie und Form in ihrer reinen Allgemeinheit sind, so durchdringen sie in einer in sich gleichartigen Continuität die ganze Welt, wie Gott als das Unendliche ebenso Alles umschliesst, wie er in Allem ist, den von seinem Wesen umschlossenen Kreis nicht leer lässt, sondern mit seiner Kraft sowohl als mit seinem Wesen erfüllt. Wie er also ebenso über Allem, als in Allem ist, so sind auch die allgemeine Materie und Form über der Welt und ausser ihr als allgemeine, aber ebenso in ihr in ihrer Allgemeinheit. Damit sind sie der eine ununterschiedene Grund alles Seins, das Substrat in und auf welchem Alles subsistirt, und die wesentliche Bedeutung dieses Moments der Theorie ist diess, dass in ihm die Spitze der von unten nach oben gehenden analytischen Bewegung erreicht ist, als deren Resultat nur ein allgemeines Princip des Seins sich ergeben kann. Vom Sein als ruhenden ausgehend führt man ja ein *genus* auf das andere zurück: das *genus*, so gewiss es in der *species* ist, ist doch ebenso auch das Höhere gegen dieselbe, als solches eine Realität ausser und über derselben. Die *species* subsistirt also ebenso in dem *genus* als ihrem realen Ort, wie sie in ihrem Wesen durch dasselbe constituirt ist, und so wird durch diese Bewegung des subjektiven Denkens, welche am Ende auf ein höchstes *genus* und eine letzte Differenz kommt, durch eine Reihe aufeinander folgender begrifflichen Vermittlungen das in seiner Ruhe verharrende Sein ebenso in seinem innern Wesen als eins erwiesen mit dem ersten *genus* und der ersten Differenz, wie es andererseits in diese als seinen äussern Seinsgrund durch ebenso

1) *Quomodo potest esse una prior altera, cum non sint separatae ictu oculi, sed ligatae simul?*

viele reale Vermittlungsmomente, welche nichts Anders sind, als die Sphären der Welt zurückgeht. So sind Materie und Form in ihrer Allgemeinheit ebenso der innere Wesensgrund, wie der äussere Seinsgrund. Man kann also, so gewiss in dieser Bewegung von unten nach oben dieses beides immer miteinander verbunden ist, nicht bei der Intelligenz als dem Höchsten und Ersten stehen bleiben, sondern so gewiss auch diese in ihrem Wesen aus Materie und Form constituirt ist, muss sie beide ausser und über sich haben als den Grund, in welchem sie selbst subsistirt. Allein dieser Begriff ist ja, wie schon oben gezeigt, nicht zu vollziehen; er hat Avicebron auf den Begriff des Werdens und damit auf den der Intelligenz getrieben. Aber man übersehe nicht, wie Avicebron hier den Begriff der höchsten Welt in anderer Weise nimmt als bisher. War sie zuerst selbstständig über der Welt und ausser Gott, dann nur als Begriff im göttlichen Verstand, so ist dieses beides nun in Einem vereint, sofern die höchste Welt ein objektiver Begriff, das göttliche Wesen selbst nichts Anders ist als Geist. Die erste höchste Welt kann nicht sein, ohne einen Grund zu haben, in welchem sie existirt. Ihr realer über ihr befindlicher Ort ist der Wille, wie dieser den Ort seiner Existenz hat in Gott. So treibt die Subsistenz des Einen im Andern zurück bis in das Wesen der Wesen, welches sich erweist als der letzte Alles haltende Seinsgrund. Dieser Seinsgrund ist Gott, sofern er mit seinem Wesen in Allem und Alles in seinem Wesen ist; sein Wesen aber ist Geist; Alles also ist in ihm wie ein Begriff im Verstand. Aber dieses begriffliche Sein ist nun nicht mehr unterschieden von dem realen Sein, es ist ganz ein und dasselbe. So gewiss also Gott Alles trägt und hält als ein von ihm Verschiedenes und Reales, so gewiss sind Materie und Form als allgemeine vor der Welt und bilden eine eigene Sphäre der Existenz; aber so gewiss die ganze Welt schlechthin nur in Gott subsistirt als ein Begriff und eben daher nichts Anders ist als die Totalität der Wesensbestimmungen des Seins als solchen, so gewiss bilden Materie und Form als allgemeine eine selbstständige Sphäre über der Welt, nur sofern sie ein Begriff im göttlichen Denken sind, und dass sie eine selbstständige Realität über der Welt sind, ist nun iden-

tisch damit und nur ein Ausdruck davon, dass sie ein selbstständiges Moment am Begriff des Seins als solchem sind. So ist die ganze Welt nichts Anders als der objektive in seine Momente auseinander gegangene Begriff des Seins; jedes dieser Momente, wie es ein selbstständiges begriffliches Glied des Ganzen ist, bildet auch eine Realität für sich: die Ordnungen der Existenz sind nur die logische Ordnung der Begriffsmomente, und dasjenige, was den Begriff in der Totalität seiner Momente beständig zusammenfasst, ist Gott als denkender Geist. Zwischen Existenz und Begriff, Denken und Sein kann nicht mehr unterschieden werden; die Welt ist ebenso in Gott wie ausser Gott, so gewiss der Begriff des Endlichen als der Zweiheit ebenso verschieden ist von dem Begriff des Unendlichen als der Einheit und selbstständig ihm gegenüber steht, ausser sein Wesen fällt, wie andererseits das Endliche im Unendlichen immer wieder seinen Grund haben muss. Es ist klar, dass so Materie und Form als allgemeine nur ein Moment neben andern Momenten am Begriff des Seins als endlichen werden; die andern Momente, d. h. die Besonderungen, die Unterschiede der Materie und Form in der Welt sind eben darum wieder nicht aus dem Allgemeinen begriffen, weil sie mit diesem nicht vermittelt sind: und sie sind mit ihm nicht vermittelt, weil die Vielheit dieser Momente nicht in einem Höhern als seiner Einheit begriffen ist, sofern das Endliche als die Vielheit ganz unmittelbar neben dem Unendlichen ist, als der Einheit, ebenso in ihm untergeht, wie ausser demselben als Selbstständiges ihm gegenüber sich behauptet, und wäre es auch nur als ein Punkt. Sind also Materie und Form der allgemeine innere Wesens- und äussere Seinsgrund, woher nun der Unterschied in der Welt, welcher sich auf der Einheit des Allgemeinen erhebt? Weiter, ist das Wesen Gottes der innerste letzte Wesensgrund aller Dinge, somit auch das innere Wesen der Materie und Form, ist Gott, wie er das Höchste, Alles Haltende ist, so auch im Innern, welches Materie und Form ist, das Innerste, woher dann die Zweiheit von Materie und Form? Ist der innerste Grund schlechthin einer, wie ist aus ihm der zweite einheitliche Grund als ein in sich gedoppelter geworden? Wir sehen so, wie Avicebron, indem er Alles als

eins in seinem Wesen erweist, sofern Alles die eine Form und eine Materie ist, nothwendig getrieben wird, diese Zweiheit aus dem Einen zu begreifen, wenn er gleich für jetzt die Zweiheit und die Vielheit überhaupt unmittelbar neben die Einheit stellt und eine Vermittlung zwischen beiden als unmöglich abweist [1]). Thut er dieses also auch noch nicht, so sind doch schon die Prämissen dazu gegeben; lässt er auch das Wesen der Materie und Form aus dem Wesen Gottes als der Einheit nicht werden, sondern nur unmittelbar in ihm sein, wie er die Vielheit nicht aus der Zweiheit werden, sondern nur in ihr sein und subsistiren lässt, macht er erst durch Vergleichung des einen Wesensgrunds, welcher Gott ist, begreiflich, wie Materie und Form in ihrer Zweiheit das eine Seinsprincip sind, so ist doch der Eine Grund schon erwähnt, und nicht nur das, wenn auch Avicebron noch nicht das eine Moment der analytischen Bewegung von unten nach oben, vom Unterschied zur Einheit, wornach das innere Wesen jedes Dings Materie und Form in ihrer Allgemeinheit genommen ist, auf diese selbst anwendet und noch nicht sie selbst in ihrem Wesen in ein Höheres zurückführt, so wendet er doch schon das andere Moment derselben, wornach Eines im Andern subsistirt und in diesem seinen Existenzgrund hat, auf Materie und Form in ihrem Verhältniss zu Gott an.

(Fortsetzung folgt.)

---

1) *Postquam inter unum et duo non est medium, scias per hoc, quod inter unitatem et materiam et formam non est medium.*

I.

Ueber die ältesten Verzeichnisse der heiligen Schriften der katholischen Kirche.

Von

Prof. Dr. Credner.

Erster Artikel.

Bekanntlich fällt die äussere geschichtliche Erscheinung des Christenthums zusammen mit der Umwandlung des römischen Reichs aus einer Republik in eine Monarchie, während zu gleicher Zeit die alte Theokratie der Hebräer in eine Hierarchie überging. Fortan trat das monarchische Princip auf der ganzen Erde mehr und mehr an die Stelle des republikanischen. Diess erkannten auch schon die ältesten Christen, und um das Jahr 170 schrieb z. B. der Bischof Melito von Sardes an den Kaiser Antonin den Philosophen zur Empfehlung des Christenthums:

„Unsere Philosophie (Christenthum) hat zuerst unter Ausländern (Juden) geblüht. Hernach blühte sie unter der merkwürdigen Regierung deines Vorfahren Augustus auch unter deinen Völkern auf, und wurde deinem Reich ein gutes Omen. Denn von dieser Zeit an wuchs die Macht der Römer zu einer rechten Grösse und Glanz. Du bist zu allgemeinem Vergnügen auf seinem Thron, und wirst es mit deinem Sohn noch ferner sein, wenn du die Philosophie, die mit Augustus anfing, und mit der Monarchie aufwuchs, und von deinen Anherrn nebst den andern Religionen geschätzt wurde, beschützest. Und diess ist der sicherste Beweis, dass unsere Religion zum gemeinen Besten mit der wohlangefangenen Monarchie aufgewachsen; dass seit

der Regierung des Augustus nichts Widriges vorgefallen, sondern vielmehr alle Begebenheiten so glänzend und ruhmvoll gewesen, wie sie jedermann gewünscht. Nur allein unter Allen Nero und Domitianus, von missgünstigen Leuten verleitet, versuchten es, unsere Religion in üblen Ruf zu bringen“ (Euseb. IV, 26 nach der Uebersetzung von Stroth). Derselbe Bischof Melito unternahm grössere Reisen in den Orient, um zu ermitteln, wie gross die Zahl der Bücher des A. T's. sei, und in welcher Ordnung sie stehen, und theilte ein Verzeichniss davon einem Freunde mit. Diess Verzeichniss ist ebenfalls von Eusebius a. a. O. erhalten. Dabei war dieser Melito ein eifriger Bekämpfer der Kataphryger oder der Montanisten, die, gleich den Wiedertäufern in den Zeiten der Reformation, sich durch kein geschriebenes Wort gebunden erachteten, und meinten, dass das in fortwährenden Offenbarungen des Geistes enthaltene Wort Gottes über das beschränkte, in heiligen Schriften niedergeschriebene zu setzen sei, wodurch sie auf allerlei verderbliche Schwärmereien geführt wurden. Dieser Melito, der blos auf heilige Schriften und das in ihnen enthaltene Wort Gottes zurückging, gehörte also zur katholischen Kirche, die damals ebenfalls entstanden war, und, wie Clemens von Alexandrien (bei Eusebius VI, 13 und daselbst Heinichen, vgl. Clemens, Strom. VII, 16 u. 17) sagt, von dem Satz ausging, die Lehre der katholischen Kirche bestehe, da Propheten und Apostel nur der Zeit nach verschiedene Werkzeuge desselben Gottes seien, in der Auffindung der Harmonie zwischen Gesetz und Propheten oder dem A. T. einerseits, und den Evangelien, deren vier allgemein als gültig angesehen wurden, und den Schriften der Apostel oder dem N. T. andererseits. Das Festhalten an dieser Einheit galt dabei als die *regula fidei* der katholischen Kirche. Auf die Ermittlung dieser *συνωδία* und *ἁρμονία* genannten Einheit war fortwährend das Streben der katholischen Kirche gerichtet. Was man unter Gesetz und Propheten oder dem A. T. verstand, sehen wir aus dem Verzeichniss des Kanons des Melito; aber auch von den Evangelien und den Schriften der Apostel, hinsichtlich der man weniger gewiss war, ist uns ebenfalls ein Verzeichniss, welches hauptsächlich durch die Montanisten, gegen die es gerichtet ist, veranlasst scheint, erhalten

worden. Es umfasst dasselbe ein Verzeichniss der vier Evangelien und ferner der als ächt anzuerkennenden Schriften und Briefe der Apostel. Es ist diess jenes Verzeichniss, welches gewöhnlich, aber mit Unrecht, das Fragment bei Muratori vom Kanon genannt wird. In einer Handschrift der alten, von Columban gestifteten Bibliothek zu Bobbio fand Ludwig Anton Muratori eine Schrift, die er, weil sie namenlos und anfangslos war, irrig für ein Fragment hielt, und unter dem Titel *Fragmentum acephalum Caii, ut videtur, Romani presbyteri, qui circiter annum Christi* 196 *floruit, de canone sacrarum scripturarum* herausgab. Unter diesem Titel erschien dieselbe 1740 in dem dritten Bande von Muratori's *Antiquitates Italicae medii aevi p.* 854. Diese von Muratori selbst erfundene Ueberschrift ist jedenfalls falsch. Der Gebrauch des Wortes Kanon war nämlich zur Zeit der Abfassung dieser Schrift in der Kirche noch gar nicht üblich. Der Titel muss vielmehr nach dem Inhalt gelautet haben: *de libris in ecclesia catholica legendis*, nämlich *tractatus*, oder ähnlich. Sodann ist das Mitgetheilte kein Fragment, sondern bis auf wenige Worte zu Anfang und am Ende die ganze Schrift. In der Handschrift selbst hat nämlich der Abschreiber gleich anfangs einen freien Raum von einigen Zeilen gelassen, welche er also zur Ausfüllung für hinreichend ansah, und in dem Original selbst entweder gar nicht mehr oder nur unleserlich fand. Ausser dem Titel muss dieser Raum für einige kurze Andeutungen über das Evangelium des Matthäus und Marcus bestimmt gewesen sein, da diese beiden Schriften ebenfalls fehlen. Am Schlusse des Ganzen endlich ist ebenfalls Raum gelassen für ein oder zwei Worte, die der Abschreiber wahrscheinlich ebenfalls unleserlich fand und nachtragen wollte. Bis auf wenige Worte haben wir also die Schrift noch ganz und jede von der Annahme eines blossen Fragments ausgehende Conjectur ist auszuschliessen. Mitgetheilt wurde die Schrift, deren Original sich jetzt in Turin befindet, von Muratori, um zu beweisen, in welcher Weise unwissende Mönche in alter Zeit abgeschrieben hätten. Man sollte also glauben, dass die von Muratori mitgetheilte Abschrift buchstäblich genau sei, wenn schon sich in der Handschrift selbst, die mit grösseren Quadratbuchstaben geschrieben ist, bis auf we-

nige Ausnahmen noch gar keine Interpunktion findet; indess sind die einzelnen Worte getrennt geschrieben. Diese Schrift veranlasste alsbald eine Menge Bearbeitungen, die sämmtlich von dem Streben ausgingen, unseren neutestamentlichen Kanon in derselben wiederzufinden (s. meine Schrift zur Geschichte des Kanons S. 71). Nach vielen über diesen Abdruck entstandenen Abhandlungen, die namentlich zeigten, dass der von Muratori vermuthete Presbyter Cajus gar nicht Verfasser sein könne, und der um nichts bessern Vermuthung Bunsens, dass das ganze Verzeichniss ein Bruchstück von Hegesipp sei, übernahm endlich, was schon längst hätte geschehen sollen (s. z. Geschichte des Kanons S. 71 u. 72) der Bruder des Professors der Theologie Wieseler eine neue Vergleichung der jetzt zu Turin befindlichen Handschrift, welche der Theologe Karl Wieseler im Jahre 1847 in den Theologischen Studien und Kritiken S. 818 herausgab, durch die beigesetzten Anmerkungen aber, denen meist Lücke beistimmte, fast unkenntlich machte. Dieser neue Text wurde alsbald von Bötticher im ersten Bande von 1854 der Zeitschrift für die lutherische Theologie in's Griechische übersetzt. Auf diesen folgte eine abermalige Vergleichung von K. Wieseler unter dem Titel: Der Kanon des N. T. von Muratori, von Neuem verglichen und im Zusammenhang erläutert. Aus der Vergleichung Wieselers erhellt nun, dass der von Muratori herausgegebene Text schon mehrere eigenmächtige Verbesserungen erhalten haben muss, was gänzlich übersehen ist, und dass die Verdorbenheit des Lateins nicht sowohl auf die Unwissenheit des Abschreibers, als auf gewisse Eigenthümlichkeiten, welche besonders die Vokale betreffen, wie sie bei den sogenannten Mönchen Scotischer Abkunft sich finden, gesetzt werden muss, und dass der Abschreiber wahrscheinlich ein Scote oder Irländer war, wie zu diesen Columban selbst gehörte. Weiter erhellt daraus, dass die Schrift selbst nur aus der afrikanischen Kirche herrühren kann, wo die Eigenthümlichkeiten unserer Schrift ganz in derselben Weise sich finden, wie Bernhardy die afrikanische Sprache in seinem Grundriss der römischen Litteratur 2te Auflage S. 289 geschildert hat. Auf diesen ursprünglichen Text, nicht auf spätere Vermuthungen, ist also die Forschung zu richten. So

ist z. B. wohl zu beachten, dass in diesem ursprünglichen Text in dem Satz Nro. 2 in meiner Ausgabe zur Geschichte des Kanons S. 74 zwischen *Johannes ex discipulis* und dem *Andreas ex apostolis* sehr wohl unterschieden wird (wobei Eusebius in der Kirchengeschichte VI, 14. Haimo H. E. III, 15 und die *Epistola ad Diognetum* cap. 11 u. 12, auch meine Einleitung S. 236 u. 237 besonders zu vergleichen sind; ausserdem ist Epiphanius Opp. II, pag. 434 und Victorinus in seinem Commentar über die Apokalypse in der *praefatio* nachzusehen). Ferner hat die Urschrift (s. Nro. 6 meiner Geschichte des Kanons pag. 76) *pro correbtione iteretur.* Der sonst treffliche Holländer van Gilsen hatte für *correbtio* einfach *correctio* gesetzt, ohne zu bedenken, dass, wie diess auch Tertullian und Augustin, letzterer schon durch die Schrift *de correptione et gratia*, bestätigen, in dem afrikanischen Latein *correptio* das gewöhnliche für *reprehensio*, *castigatio*, *vituperium* war. Ebenso steht Nro. 9, pag. 76 statt des vielbesprochenen *superscripti* oder *superscriptae* im Text selbst *superscription*, was, man mag es *superscriptione* oder *superscriptionis* lesen, die Lesart *superscripti* entschieden ausschliesst. Ebendaselbst ist das *Johannis duas* wahrscheinlich unverändert beizubehalten und aus dem afrikanischen Latein zu erklären, wo *duas*, ähnlich wie *trias* substantivisch gebraucht wurde (Zweiheit oder unser Paar, d. h. die beiden Briefe mit der Ueberschrift des Johannes u. s. w.) [1]).

Wenn sodann diese Briefe des Johannes mit der Weisheit Salomo's gleichgestellt werden, so ist zu bemerken, dass man nach dem herrschenden Sprachgebrauch jener Zeit unter der *sapientia Salomonis* die Sprüche Salomo's verstand, weil diese nicht von Salomo, sondern von Freunden des Königs Hiskia, als Verehrern des Salomo, wie aus Cap. 25, 1 erhellt, zusammengeschrieben sein sollten. Diess sagen uns Eusebius 4, 22, (vergl. 4, 26 und daselbst Stroth), und Andere ausdrücklich, und schon die alten Juden hatten damit die Frage verbunden, ob die Sprich-

---

1) Ich bitte damit das von Reuss in seiner meist nur falsch abgeschriebenen Geschichte der neutestamentlichen Schriften Aufl. 2. S. 290 f. seiner herkömmlichen flüchtigen Weise Gesagte zu vergleichen.

wörter, die nicht von Salomo selbst aufgezeichnet seien, zu den kanonischen Schriften gehörten oder nicht [1]).

Was also unser Verfasser sich unter der *sapientia Salomonis* gedacht hat, steht hinreichend fest. Nach eben diesem Grundsatz wurde noch später der Brief an die Hebräer für eine des Apostels Paulus würdige und darum beizubehaltende Schrift erklärt (von Origenes bei Eusebius 6, 25). Die Vergleichung der beiden Briefe des Johannes mit der Weisheit Salomos, ohne dieselbe zu einem Pseudoepigraphon zu machen, ist also ganz in der Zeit gelegen und begründet. Besonders wichtig ist noch der Theil unserer Schrift, welcher, wie von Nro. 7 an geschieht, von den fälschlich für paulinisch gehaltenen Schriften handelt. Nach dem Text der Handschrift muss dieser gelesen werden: *Verum ad Philemonem una et ad Titum una et ad Timotheum duas* (ein Paar) *pro affectu et dilectione, in honore tamen ecclesiae catholicae, in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt.* Nro. 8. *Fertur* (im Umlauf befinden sich) *etiam ad Laudecenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis, et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest. Fel enim cum melle misceri non congruit.* Das *fictae ad haeresem Marcionis* wird erläutert durch das Concil zu Braga vom Jahre 563 oder 576 bei Mansi IX, pag. 776: *Si quis .... quaecunque haereticorum, sub nomine patriarcharum, prophetarum, vel apostolorum suo errori consono confinxerunt* (Mansi emendirt *consona confinxit) legit, et impia eorum figmenta sequitur, aut defendit, anathema sit.* Endlich ist noch der Schluss des Ganzen zu beachten. Er heisst Nro. 12: *Arsinoi autem seu Valentini vel Miltiadis nihil in totum recipimus, qui etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt. Una cum Basilide Assianum Catafrygum constitutorem ..... (rejicimus* oder ein ähnliches Wort).

Es sind hier lauter Häretiker genannt, die sich durch ihr den Montanisten genähertes Princip hervorthaten. Das *Arsinoi*

1) Ausser den Einleitungen in das A. T. z. B. Eichhorn, vgl. man dazu Umbreit: Commentar über die Sprüche Salomo's zu 25, 1. Ferner Cotelerius in den Anmerkungen zu den apostolischen Vätern und endlich auch Bunsen im ersten Bande seines Hippolyt.

weist auf Bewohner der Stadt und der Landschaft von Arsinoe, der bekannten grossen Stadt in Aegypten, in deren Nähe eines der Aegyptischen drei Priestercollegien sich befand, und welche lange Zeit vielen häretischen Gnostikern ihren Ursprung gab. Zu diesen muss auch Valentin gehört haben, wie denn auch Basilides nach sonstigen Angaben in der neuentdeckten Schrift des Hippolyt ein Aegypter war. Dasselbe muss von Miltiades gelten, den auch Eusebius (Kirchengeschichte 5, 17) als einen den Montanisten verwandten Schwärmer anführt. Das ganze Verzeichniss muss also hauptsächlich gegen die Montanisten in Afrika gerichtet gewesen sein, wie denn auch der bekannte Basilides der Verfasser eines eigenen Evangeliums war, das anstössige *seu* muss dabei für *ceu* gleichwie genommen werden. Das ganze Verzeichniss, welches gegen das Bestehen anderer Verzeichnisse gerichtet ist, führt also nur folgende Schriften als von der katholischen Kirche anzuerkennende an:

1) Unsere vier, nur als ein einiges zu betrachtenden, Evangelien.

Besondere Schwierigkeit machte dabei Lucas, der als ein von Paulus bewährter *juris studiosus* geltend gemacht wird, wie Paulus selbst im fünften Kapitel des ersten Briefes des Clemens an die Korinther ein *διδάξας δικαιοσύνην* heisst (Lukas wird dabei als einer bezeichnet, der aus eigener Vollmacht *καθὼς ἔδοξεν αὐτῷ*, Lukas 1, 2 u. 3. d. h. *nomine suo, ex opinione*, ohne den Herrn gesehen zu haben, schrieb, *prout assequi potuit);* weiter Johannes, der, ohne selbst Apostel zu sein, als Augenzeuge Jesu aufgeführt wird, indem er durch seinen ersten Brief als solcher Augenzeuge sich erweist, der durch den Apostel Andreas zu der Abfassung seines Evangeliums ausdrücklich ermächtigt worden sei.

2) Die Apostelgeschichte, die nur das enthalte, wovon Lukas selbst Augenzeuge gewesen sei.

3) Die dreizehn paulinischen Briefe und drei Briefe des Johannes.

4) Die Apokalypse des Johannes, zu welcher bei Vielen noch die Apokalypse des Petrus komme.

Dagegen müsse der Hirte des Hermas, wenn schon geachtet,

doch vom Kanon des N. T's. ausdrücklich ausgeschlossen bleiben. Also kann dieses Verzeichniss nur nach dem Hirten des Hermas geschrieben sein, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts gelebt haben muss, was uns, abgesehen von Anderem, das Entstehen des Ganzen etwa um das Jahr 170, ebenfalls unter dem Kaiser Antonin gewiss macht.

Zweiter Artikel.

Das älteste Verzeichniss der heiligen Schriften des N. T's. führte uns in die Zeiten des Kaisers Antonin des Philosophen. Nur Weniges jünger ist ein anderes Verzeichniss, das wir ebenfalls bei einem Afrikaner angedeutet finden. Bekanntlich ist es die heilbringende Lehre von der Fortdauer nach dem Tode, welche einem allgemein mächtig gefühlten Bedürfniss Nahrung gebend, vor Allem die rasche Verbreitung des Christenthums beförderte.

Die Lehre von der Auferstehung nach dem Tode beschäftigte in ältester Zeit die Kirchenlehrer vorzugsweise. Zu diesen gehörte auch einer der ersten Christen Afrika's, Tertullian, der sich vielfach mit dieser Lehre beschäftigte, und um das Jahr 200 lebte. Vor Allem beschäftigte ihn der Nachweis, dass diese Lehre von jeher in der heiligen Schrift begründet sei. Zu diesem Zwecke, dem Nachweise dieser Lehre, schrieb er eine Zusammenstellung der Stellen, in welchen dieses vorzugsweise in der Bibel der Fall wäre. So entstand seine bekannte Schrift „von der Auferstehung des Fleisches“ oder: „*De resurrectione carnis.*“ Indem er diese Lehre als Schriftlehre nachzuweisen bemüht war, sah er sich genöthigt, die einzelnen Bücher der heiligen Schrift durchzugehen, und zwar nach einer gewissen Ordnung. Die ganze heilige Schrift führt bei ihm den Namen *Divinum instrumentum* und zerfällt in zwei Theile, von welchen der ältere unser A. T., das Gesetz und die Propheten, der jüngere unser N. T., die Evangelien und Schriften der Apostel umfasst, kurzweg gewöhnlich „*Instrumentum propheticum et apostolicum*“ genannt. Nachdem er nun zu diesem Behuf die alttestamentlichen Bücher durchgegangen hat, fährt er Kap. 33 seiner Schrift „*De resurrectione carnis*“ fort: *Satis haec de prophetico instrumento. Ad evangelia nunc provoco.* Mit diesen Worten geht

er zum N. T. über, wobei er zuerst die drei synoptischen Evangelien durchgeht, namentlich Matthäus und Lukas; aus Markus findet sich keine Stelle, dann erst den Johannes folgen lässt. Kap. 38 folgt eine Notiz aus der Apokalypse mit den Worten: *Post dicta domini facta etiam ejus quid sapere credamus — — —. Male deum norunt, qui non putant illum posse, quod non putant; et tamen sciunt potuisse, si instrumentum Joannis norunt*, worauf Apok. 6, 9 ff. als Beleg beigebracht wird. Die Johanneischen Schriften müssen also bei ihm näher bei dem Evangelium des Johannes, mit dem sie ein *instrumentum* ausmachen, gestanden haben. Endlich heisst es Kap. 39: *Resurrectionem apostolica quoque instrumenta testantur.* Als einem solchen *instrumentum apostolicum* entnommen, werden dann zuerst die Beweisstellen aus der Apostelgeschichte an erster Stelle aufgeführt, worauf Kap. 40 das *instrumentum Pauli* folgt, jenes Apostels, von dem es am Ende des vorausgegangenen Kap. 39, nach Erwähnung der von Paulus in Athen gehaltenen Rede (Apostelgesch. 17, 32 ff.) heisst: *tunc et apostolus per totum paene instrumentum fidem hujus spei corroborare curavit, et esse eam ostendens et nondum transactam.* Mit der Vorführung der Stellen in den Briefen des Paulus schliesst dann die ganze Beweisführung ab, ohne irgend welche Beziehung auf den Hebräerbrief oder auf einen der sieben katholischen Briefe.

Das *instrumentum divinum* des Tertullian, auch das *totum instrumentum utriusque testamenti* genannt (Tertull. adv. Prax. 20, vgl. de pudic. 1), bestand also aus dem *instrumentum propheticum*, welches bis auf Johannes den Täufer herabgeht [1]) und dem *instrumentum apostolicum.* Das letztere bestand aus den vier Evangelien und aus den Schriften der Apostel. Was zwischen diesen beiden Theilen des *instrumenti divini* der Zeit nach in der Mitte lag, war geltungslos, wie es schon in der Schrift von Muratori §. 11, S. 77 in meiner Geschichte zum Kanon heisst: *legi quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo, neque inter prophetas*

1) Vgl. adv. Marc. 5, 2: *Lex, et prophetae usque ad Johannem, terminum in Johanne statuens, inter utrumque ordinem desinentium exinde veterum et incipientium novorum.* Vgl. adv. Judaeos cap. 8. Matth. 11, 13 und Luc. 16, 16.

completos numero, neque inter apostolos, in finem temporum potest. Die sogenannten Schriften der apostolischen Väter, eine Benennung, die erst ganz in neuerer Zeit Cotelerius eingeführt hat, waren daher gänzlich ausgeschlossen, wesshalb Tertullian weder den Brief des Barnabas, noch den Hirtenbrief des Hermas, als irgendwie zum Kanon des N. T's. gehörig, betrachtet, wie dieses doch Clemens von Alexandrien bei Euseb. 6, 13 that. Dahin wurden dagegen von ihm die vier Evangelien gerechnet, welchen sich die Sammlung der Schriften des Johannes als *instrumentum Johannis* unmittelbar angereiht haben muss; dann die Apostelgeschichte und die Briefe des Paulus als *instrumentum apostolicum.* Dieser Briefe des Paulus werden **13** angeführt, der Brief an die Hebräer findet sich hier nämlich ganz unerwähnt, ebenso die sieben katholischen Briefe.

Das Nichterwähnen des Hebräerbriefes findet einfach seine Erklärung darin, dass Tertullian diesen Brief zwar kannte, aber nicht als einen Brief des Paulus, sondern als einen Brief des Barnabas. Daher konnte er diesen Brief auch nicht in einem Verzeichnisse der ächt Paulinischen und also apostolischen Schriften anführen (vgl. de pudic. 1 und Bleek, Einleit. pag. 112). Aehnlich muss es sich auch mit unseren sogenannten katholischen Briefen verhalten haben, von denen doch anderwärts Tertullian die meisten kennt.

Nach Kosmas, dem Indienfahrer und Theodor von Mopsueste galten in alter Zeit die katholischen Briefe überhaupt als unächt. Tertullian konnte also aus diesen Briefen keinen Beweis für die Auferstehung entlehnen, da die Briefe selbst Vielen noch zweifelhaft waren. Tertullian brauchte, wie wir aus anderen Schriften sehen, nur den Brief des Juda (de habitu mulierum cap. 3), den ersten Brief des Petrus (scorpiace 12 u. 14, adv. Judaeos 10), und den ersten Brief des Johannes (de pudic. 19 u. 20 ff.; adv. Prax. 15 u. 25, scorpiace 12) ausdrücklich als ächt. In ähnlicher Ungewissheit geht es bei allen Schriftstellern der afrikanischen Kirche in alter Zeit. Ausser diesen wird aber in Uebereinstimmung mit allen älteren Schriftstellern der afrikanischen Kirche, namentlich mit dem Verfasser der Schrift

bei Muratori, mit Cyprian, mit Augustin u. A. die Apokalypse des Johannes als ächt aufgeführt, wie sie denn auch bei Tertullian nicht fehlt. Die sieben katholischen Briefe dagegen, über die man sich noch stritt, sind als *versus scripturarum sanctarum*, als *scripturae sanctae* insgesammt aufgeführt. In der afrikanischen Kirche musste also die Wahl dieser Schriften, die wir die katholischen Briefe nennen, noch freigegeben gewesen sein. Diess zeigt uns besonders das angegebene Verzeichniss, in welchem auch die von Tertullian als nicht apostolisch übergangenen Schriften als *scripturae sanctae* angeführt sind. Der Begriff heiliger Schriften muss also bei seinem Verfasser noch freier gewesen sein, als bei Tertullian. Von diesem Verzeichniss jedoch behalten wir uns vor, im nächsten Artikel ausführlicher zu sprechen.

Dritter Artikel.

Wenn das Verzeichniss apostolischer Schriften bei Tertullian nur die vier Evangelien, die Apokalypse und die dreizehn Paulinischen Briefe umfasste, so gab es doch in jener Zeit noch andere Verzeichnisse, bei welchen man hinsichtlich der Zulassung noch mehrerer anderer zweifelhafter Schriften minder bedenklich war. Es zeigt dieses das alte Verzeichniss, überschrieben: *versus scripturarum sanctarum*, in welchen das *ne misceatur* bei Muratori nicht so ängstlich genommen war, daher denn auch hinsichtlich des Gebrauches mancher Bücher noch eine grössere Freiheit bestanden haben muss. In dem sogenannten stichometrischen Verzeichniss, welches der berühmte *codex Claromontanus*, der in der Zeit nach der Abtheilung durch Eusebius geschrieben ist, enthält, findet sich nämlich hinter dem Briefe an Philemon unter dem Titel: *Versus scripturarum sanctarum*, ein Verzeichniss der heiligen Schriften überhaupt, das nach den Urtheilen von Kennern auf Afrika, als seine Heimath hinweist. In demselben, das nur in lateinischer Sprache vorhanden ist, finden sich nämlich nach den Büchern des A. T's. folgende Schriften als heilig aufgezählt; zuerst die vier Evangelien in folgender Reihe: Matthäus, Johannes, Markus, Lukas, dann unter der Aufschrift *Epistolas Pauli*, die Paulinischen Briefe; end-

lich die übrigen heiligen Schriften; das Ganze in folgender Ordnung (bei Tischendorf, pag. 469). Nach Nennung der vorhergenannten Schriften des A. T. fährt das Verzeichniss fort:

Evangelia IV.
Mattheum Ver. II DC.
Johannes Ver. II.
Marcus Ver. I DC.
Lucam Ver. II DCCCC.

Epistulas Pauli.

Ad Romanos Ver. I XL.
Ad Corinthios I. Ver. I LX.
Ad Corinthios II. Ver. LXX.
Ad Galatas Ver. CCCL.
Ad Ephesios Ver. CCCLXXV.
Ad Timotheum I. Ver. CCVIII.
Ad Timotheum II. Ver. CCLXXXVIII.
Ad Titum Ver. CXL.
Ad Colossenses Ver. CCLI.
Ad Philemonem Ver. L.
Ad Petrum I. Ver. CC.
Ad Petrum II. Ver. CXL.
Jacobi Ver. CCXX.
Johanni epistola I. Ver. CCXX.
Johanni epistola II. Ver. XX.
Johanni epistola III. Ver. XX.
Judae epistola Ver. LX.
Barnabae epistolae Ver. DCCCL.
Johannis revelatio Ver. I CC.
Actus apostolorum Ver. II DC.
Pastoris versi Ver. IIII.
Actus Pauli Ver. III DLX.
Revelatio Petri Ver. CCLXX.

Der Text der Handschrift selbst, ausgezeichnet durch sein Alter und durch seinen trefflichen Text der Paulinischen Briefe, ist abgeschrieben im *codex Sangermanensis*, auch mit dem Verzeichniss der *Versus scripturae sanctae*; also ist dieses Verzeichniss im Ganzen nur ein einziges Mal vorhanden.

Nach der Reformation wurde das Verzeichniss bekannter, und erregte bald die Aufmerksamkeit der Gelehrten, die dasselbe in vielen Abschriften wiederholten, bei denen blos der Name der Abschrift nach ihrem jeweiligen Besitzer verändert war. So liess es zuerst Morinus unter dem Titel: *Stichometria codicis Graeci prophetarum Rupefucaldiani etc.* drucken; ferner Cotelerius in seinen *patribus apostolicis* I, 6. Nach ihm auch wiederholt Clericus I, 8, ferner Richard Simon: *Histoire critique du texte du N. T.* Rotterdam 1689. pag. 423; ferner Wetstein: *proll. in N. T.;* ferner Fabricius: *cod. Apocr. N. T.* I, pag. 143; ferner Hodius: *de bibliis text. orig.* pag. 649; ferner Griesbach: *Symbolae crit.* I, pag. 48 ff. u. A. Wann schon dies Alles, wie meist auch ausdrücklich bemerkt ist, nur verschiedene Abschriften sind aus ein und derselben Handschrift; so konnte doch die Oberflächlichkeit und der Leichtsinn diese verschiedenen Ausgaben auf verschiedene Quellen zurückführen, und der Scharfsinn der neuesten Zeit sogar von Varianten sprechen, die in Wirklichkeit nicht vorhanden, wie dies noch von Reuss geschehen ist.

Cotelerius a. a. O. bemerkt von diesem Verzeichniss ausdrücklich: *Exstat in duobus libris m. s. (Claromontano et Sangermanensi), altero non pridem Puteanorum Fratrum, nunc christianissimi Regis, altero Monachorum s. Germani.* Wir haben es also, da der *cod. Sangermanensis* nur eine Abschrift des *Claromontanus* ist, nur mit einem Text und einer Originalhandschrift zu thun, von welcher wir die neueste Ausgabe von Tischendorf von 1852 zu Grunde legen.

Schwerlich kann das im *cod. Claromontanus* enthaltene Verzeichniss heiliger Schriften, so offenbar dasselbe auch auf die katholische Kirche hinweist, auf kirchliche Geltung Anspruch machen, wie dies schon das gänzliche Fehlen des Briefes an die Philipper und der Briefe an die Thessalonicher, und die falsche Stellung der Briefe an die Kolosser und an den Philemon, die einem Nachholen an falscher Stelle ähnlich sieht; ferner die Bezeichnung der Briefe des Petrus als Briefe des Paulus an Petrus, sowie endlich die Bezeichnung des Johannes als Verfasser des Evangeliums und der drei katholischen Briefe, nach welchen er als Ein Johannes erscheint, augenscheinlich macht, und weiter

darauf hindeutet, dass der ursprüngliche Verfasser gar kein Christ war, wie ich schon in meiner Anzeige der Ausgabe von Tischendorf im Literarischen Centralblatt von 1852, Nr. 28 angedeutet habe. — Noch auffallender ist der Inhalt dieses Verzeichnisses vom Briefe des Barnabas an. Die Handschrift des *cod. Claromontanus*, von der der *cod. Sangermanensis* eine wörtliche Abschrift ist, in der sich auch die sprachlichen Verstösse wiederholen, enthielt ursprünglich die dreizehn Paulinischen Briefe in einem sehr vorzüglichen Text, ohne den Hebräerbrief, der in alter Zeit angefochten war.

Diese Handschrift, die griechisch und lateinisch zugleich neben einander war, wurde einem Abschreiber zum Abschreiben nach der Abtheilung des Euthalius gegeben. Die abzuschreibende Handschrift endigte nach dem Briefe an den Philemon mit dem Verzeichniss heiliger Schriften; dieses jedoch nur in lateinischer Sprache. Da inzwischen auch der Brief an die Hebräer allgemein von der Kirche angenommen worden war, so wurde auch dieser am Schlusse des Verzeichnisses, als sei dieses zum Texte gehörig, noch hinzugefügt, und so kam der Text des Hebräerbriefes mit seiner neuangefertigten Uebersetzung, hinter das Verzeichniss zu stehen, und mit ihm schloss die Sammlung der Paulinischen Briefe. Dieser Brief an die Hebräer ist nun auch schon als ein katholischer Brief in dem Verzeichniss der *scripturarum sanctarum* als *Barnabae epistola* enthalten. Für einen Brief des Barnabas hielt man nämlich, besonders in der Afrikanischen Kirche, in ältester Zeit unseren Brief an die Hebräer.

Diess geht besonders deutlich aus Tertullian *(de pudicitia)* hervor. Nachdem dieser nämlich Cap. 1 gesagt hat: *Christianae pudicitia ratio concutitur, quae omnia de caelo trahit, et naturam per lavacrum regenerationis, et disciplinam per instrumentum praedicationis et censuram per indicia ex utroque testamento*, fährt er fort Cap. 20: *Disciplina igitur apostolorum proprie quidem instruit ac determinat..... Volo tamen ex redundantia alicujus etiam comitis apostolorum testimonium superducere, idoneum confirmandi de proximo jure disciplinam magistrorum. Exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a deo satis auctorati viri, ut quem Paulus juxta se constituerit in*

abstinentiae tenore: Aut ego solus et Barnabas non habemus operandi potestatem? Et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore maechorum (nach der Ausgabe Tertullians von Oehler, vergl. dazu Bleek, Einleitung in den Brief an die Hebräer S. 112).

Da nun nach der Ansicht aller Kenner die Handschrift aus Afrika stammt, wird es auch im Voraus wahrscheinlich, dass der Verfasser mit der *epist. Barnabae* unseren Brief an die Hebräer gemeint hat. Diese Vermuthung erwächst aus der beigesetzten Zahl der Stichen zur Gewissheit. Diese Stichen sind nämlich auf 850 angegeben. Dieses passt gar nicht auf unseren Brief des Barnabas. Hinsichtlich der Zahl der Stichen beim Hebräerbrief schwanken dagegen unsere Handschriften zwischen 703 bis 890 (s. Schulz und Tischendorf am Ende des Hebräerbriefes), und dieses passt zu unserer Angabe im *cod. Claromontanus*, während die Zahl der Stichen unseres gewöhnlichen Briefes des Barnabas auf 1360 angegeben ist (s. zur Geschichte des Kanons pag. 120). Da nun damit der Umfang des Briefes bezeichnet ist, so kann sich die Angabe im *cod. Claromontanus* nur auf unseren Hebräerbrief beziehen, und Afrika ist damit weiter als die Urheimath unserer Handschrift bezeichnet.

Auf den Brief des Barnabas folgen noch fünf weitere Schriften, von welchen nur zwei in unser neues Testament übergegangen sind, die drei letzten hingegen, nämlich „der Hirte des Hermas, die Geschichte des Paulus und die Offenbarung des Petrus“, von Eusebius 6, 14 ausdrücklich als solche bezeichnet werden, die man unter die unächten setzen müsse. Folglich waren diese Schriften auch in manchen Verzeichnissen enthalten, die dem Eusebius bekannt geworden waren, und auch der Alexandriner Origenes, so sehr er auch auf den Abschluss des Kanons drang, konnte doch sowohl den Hirten des Hermas, als die Geschichte des Paulus anführen. Aehnlich verhält es sich auch mit Clemens aus Alexandrien bei Eusebius 6, 14, dem Lehrer des Origenes, wie wir denn auch noch von der Offenbarung des Petrus wissen, dass sie in Palästina noch nach dem Jahre 400 kirchlich vorgelesen wurde. Das Verzeichniss muss also, da im Jahr 393 die Synode zu Hippo beschloss, hierin dem Concil von Laodicäa fol-

gend: *praeter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum*, noch über das Jahr 400 zurückgehen. Jeder einzelnen Schrift des Verzeichnisses ist ferner die Zahl der Stichen, die es enthält, beigefügt. Nach der gewöhnlichen Meinung ist mit diesen Stichen Bezug genommen auf die Stichen des Euthalius, der um das Jahr 462 auf Befehl seines Bischofes die Mehrheit der Schriften des N. T. behufs bequemeren Vorlesens desselben abtheilte, was alsbald als sehr nützlich erkannt und nachgeahmt wurde. Dadurch wuchs jedoch die Zahl der Stichen in's Ungemessene, indem oftmals nur ein einziges Wort auf eine Zeile kam, und der übrige Raum freigelassen wurde. Zur eigentlichen Berechnung des Umfangs hatte man gar keinen Anhalt mehr. Um solchen Anhalt zu haben, bedurfte es der Beibehaltung des älteren Verfahrens beim Abschreiben und Verkauf von Handschriften. Es war nämlich hiefür seit längerer Zeit üblich, die Zahl der Stichen oder Zeilen jedesmal am Ende der Handschrift beizufügen. So bemerkt z. B. Josephus am Schlusse seines aus 20 Büchern bestehenden Werkes: „Hiermit will ich meiner Schrift, genannt Archäologie, ein Ende machen. Sie besteht aus 20 Büchern in 60,000 Zeilen (Stichen). Der heutige Tag fällt in das dreizehnte Jahr der Regierung des Kaisers Domitian, welches meinem sechs und sechzigsten Lebensjahre entspricht.“ — Damit konnte Josephus nur den Umfang seines Werkes bezeichnen wollen, wie dieses auch Croius und Ritschl vor Andern mit vielen Beispielen erwiesen habe. Da nun bei der Abtheilung des N. T's. von Euthalius, die nur auf's Vorlesen, nicht auf die Angabe des Umfangs berechnet war, dieser Zweck ganz verloren ging, so suchte Euthalius diesen Mangel dadurch zu ergänzen, dass er hinter dem eingetheilten Buche jedesmal bemerkte, wie gross eigentlich der Umfang desselben sein würde, wenn man dasselbe auf das Maass der in Alexandrinischen Bibliotheken üblichen Stichen zurückführte. Dieses Maass von Alexandrien war nämlich allgemein angenommen worden, was um so leichter möglich war, als bei dem Zustand der Schrift, die meist quadratischer Art war, die Zahl der Buchstaben und Zeilen auf einer Seite eine gewissermassen schon beschränkte war. Euthalius setzte demnach,

wie dieses in Alexandrien üblich war, unter jede der von ihm zum Vorlesen abgetheilten Schriften die Zahl der Stichen, die das Buch vor dieser Eintheilung eingenommen habe. Daher kommt es, dass diese Stichen mit der wirklichen Zahl der Zeilen, in die sie Euthalius abgetheilt hat, gar nichts zu thun haben, wie denn auch bei unserem *cod. Claromontanus*, der so abgetheilt ist, dass die Zahl der Zeilen bei allen Schriften durchgehends etwa das Doppelte beträgt von der Zahl der Stichen, aus welchen sie, nach der Angabe unseres Verzeichnisses, bestehen sollte.

So erklärt es sich dann auch, dass die Zahl von Stichen auch gleichmässig von allen den in dem Verzeichniss genannten Schriften angegeben ist, die doch niemals von Euthalius als zu den heiligen Schriften der katholischen Kirche gehörig angesehen und desshalb zum öffentlichen Vorlesen eingerichtet worden sind, wie denn die ganze auf die Euthalischen Zeilen von der Kritik gegründete Eintheilung eine durchaus irrige und zu vielerlei Fehlern führende ist. In dem vorliegenden Falle muss das in unserer Handschrift gegebene Verzeichniss heiliger Schriften ein sehr altes und noch vor dem Jahre 462 entstandenes sein, während die Handschrift selbst, die das Verzeichniss uns erhalten hat, nach dem Urtheil aller Kritiker erst nach Euthalius und zwar erst im 6. Jahrhundert entstanden sein kann. Man sieht auch gar nicht ein, wie Euthalius, der, von seinem Bischof beauftragt, die kanonischen Bücher des N. T's. (wie dieses schon früher von Anderen bei den Evangelien geschehen), so zum Vorlesen eingerichtet haben soll, dass statt nach der bisherigen beschwerenden Methode, *scriptione continua* zu schreiben, immer nur soviel auf eine Zeile kam, als der Vorleser als zusammengehörig zusammen fasste, sei es auch nur ein Wort, wodurch nothwendig die Zahl der Zeilen sehr vermehrt wurde, — wie Euthalius, sage ich, den Mängeln dieser Methode dadurch zu begegnen glauben konnte, dass er am Ende statt der Zahl der Zeilen jedes Buches die Zahl der Absätze, in die dasselbe von ihm zerlegt war, die doch so leicht verändert werden konnten, jedesmal angab.

Ausserdem setzte Euthalius den einzelnen Schriften kurze Inhaltsverzeichnisse vor und bemerkte dabei jedesmal, wieviel

Stichen jedes Proömium einnahm (s. Zacagni pag. 409—410), was doch nur zur Bezeichnung des Umfanges dieser Proömien dienen konnte. Meiner Ansicht nach steht also fest, dass durch die Zahl der Stichen bei Euthalius gar nichts Neues eingeführt, sondern nur die alte Berechnung des Umfangs beibehalten ist.

Der Erste, der nach Stichen oder Zeilen den Umfang der heiligen Schriften des N. T's. bezeichnete, war ebenfalls ein Alexandriner, nämlich der in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts lebende Origenes (s. Euseb. 6, 25), von wo an diese Bezeichnung nach Stichen oder *versus* immer häufiger wird, wie ausser den Herausgebern des Hieronymus (opp. X. proll. 139) besonders Croius und Ritschl zeigen.

Wenn also Euthalius seinen durch Abbruch der Zeilen für das kirchliche Vorlesen brauchbar gemachten Schriften jedesmal beisetzte, wie gross eigentlich der Umfang der Schrift nach vollen Zeilen wäre, und dieses durch die jedesmalige Unterschrift der Zeilen bemerklich machte; so trug er blos dem alten Brauche Rechnung, den eigentlichen Umfang der Schrift nach Zeilen anzugeben. Die alten Stichometrien haben demnach blos einen buchhändlerischen Werth, während auf den ältesten Concilien die Bezeichnung niemals nach Stichen, sondern nach Quaternionen vorgenommen wird, oder gewöhnlicher nur allgemein die Schrift namhaft gemacht wurde. Vergl. Mansi IV, pag. 1198. IX, pag. 203. 506. 526. 616. XI, 381 ff. Ebenso folgt bei Sammlung unseres *Corpus juris* der Nachweis der einzelnen Rechtsquellen nie durch besondere Verweisung auf die jedesmaligen Stichen, wohl aber wird der grosse Umfang, den die Werke, die als Quellen dienten, einnahmen, nach ihrer grossen Anzahl von Stichen angegeben.

Wie verbreitet dieser Gebrauch war, geht auch daraus hervor, dass der Engländer Charles Fellows in Kleinasien bei einer Tempelschrift, die aus Jamben besteht, hinter jedem Verse die Zahl der dazu gehörigen Buchstaben jedesmal besonders gezählt und angegeben fand (*Fellows a Journal written during a excursion in Asia Minor*. London 1839. pag. 255).

(Fortsetzung folgt.)

II.

Das Verhältniss des ersten johanneischen Briefs zum johanneischen Evangelium.

Von

Dr. Baur.

Die Frage über das Verhältniss des ersten johanneischen Briefs zum johanneischen Evangelium ist von Dr. Hilgenfeld in der Abhandlung über die johanneischen Briefe, Theol. Jahrb. 1855, S. 471, auf's Neue angeregt und als ein Problem der neutestamentlichen Kritik aufgestellt worden, das noch weiter beachtet zu werden verdient. Die genannte Abhandlung zielt von Anfang an darauf hin, die Priorität dem Briefe vor dem Evangelium zu vindiciren, und sie sieht schliesslich in jeder Hinsicht das Ergebniss bestätigt, dass die Briefe die mittlere Stellung zwischen der Apokalypse und dem Evangelium einnehmen. Wir kennen Hrn. D. Hilgenfeld schon aus seinen Untersuchungen über das Marcusevangelium als einen Freund der Mittelstellungen, ich habe mich durch die neue Erwägung der Frage, zu welcher mich die Hilgenfeld'sche Abhandlung veranlasste, auch hier von der Unhaltbarkeit dieser Position überzeugt.

Darüber ist man auch jetzt noch allgemein einverstanden, dass, wie man sich auch das Verhältniss der beiden Schriften zu einander denken mag, keine von beiden ohne die Kenntniss und Benützung der andern geschrieben seyn kann. Beide tragen zu sehr denselben schriftstellerischen Charakter an sich, als dass man etwas Anderes annehmen könnte. Käme es nun blos darauf an, diejenige der beiden Schriften für die frühere zu halten, in welcher die charakteristischen Züge des johanneischen Typus weniger stark ausgeprägt zu seyn scheinen als in der andern, so wäre freilich die Entscheidung sehr leicht, sie würde aber auch auf einer sehr äusserlichen Betrachtungsweise beruhen. Schon Zeller, auf welchen sich Hilgenfeld für die Behauptung beruft, die Auffassung des Verhältnisses des Briefs zu dem Evangelium

Johannis habe aufgehört, einen bestimmten Unterschied zwischen den beiden Hauptansichten über die johanneischen Schriften zu bilden, hat sich zwar mit Rücksicht auf die Differenzen zwischen dem Brief und dem Evangelium dahin erklärt, der Brief gehöre einer frühern dogmatischen Entwicklungsform an, aber mit gutem Bedacht es vorerst unentschieden gelassen, ob er von demselben oder einem andern Verfasser wirklich früher geschrieben, oder dem Evangelisten von einem solchen nachgebildet worden sei, der sich seine eigenthümlichen Anschauungen nicht ganz anzueignen vermochte. Geht man von dieser auf dem Grunde der Differenzen sich zunächst darbietenden Unterscheidung aus, so kann man nur weiter fragen, ob sich auch in dem Falle, wenn der Brief einen andern Verfasser hat als das Evangelium, eine frühere Abfassung des Briefs annehmen lässt. Diess behauptet zuerst Hr. D. Hilgenfeld, aber die Ausgleichung der beiden Hauptansichten über die johanneischen Schriften, die ihm darin zu liegen scheint, ist eine blos scheinbare, da sie eine weit wichtigere Differenz in sich schliesst. Lassen die Vertheidiger der Aechtheit den Brief noch vor dem Evangelium geschrieben seyn, so können sie ohne Bedenken die ganze Eigenthümlichkeit der johanneischen Anschauungsweise auch schon bei dem Verfasser des Briefes voraussetzen, ist diess aber ebenso möglich, wenn ein Anderer, nicht blos als der Apostel, sondern auch als der Evangelist, den Brief schon vor dem Evangelium geschrieben hat? Man mag die Differenzen, welche die Identität des Verfassers des Briefs mit dem Evangelisten höchst unwahrscheinlich machen, noch so hoch anschlagen, sie sind in Vergleichung mit dem eigentlichen Charakter des Briefs doch nur etwas Untergeordnetes und Verschwindendes, die Hauptsache bleibt immer, was der Brief Johanneisches an sich hat; man kann ihn nicht lesen, ohne sich sogleich in den ganzen Kreis der johanneischen Anschauungsweise versetzt zu sehen. Ist es nun aber der Verfasser des Briefs, welcher die ganze johanneische Originalität für sich in Anspruch nimmt, in welches secundäre Verhältniss muss sodann der Evangelist zu ihr gesetzt werden, und welcher Widerspruch ist es, während wir doch alles, was zum johanneischen Typus gehört die in den äussersten Gegensätzen sich bewegende

Weltanschauung, die hohe absolute, über alles übergreifende Idee des Logos, die aber gleichwohl in der unmittelbarsten und concretesten Einheit mit dem Menschlichen sich darstellt, und das in so engem Zusammenhang damit stehende Eigenthümliche des johanneischen Stils vorzugsweise nur aus dem Evangelium kennen, soll demungeachtet nicht der Evangelist der eigentliche Schöpfer dieser, eine neue Entwicklungsstufe bildenden Form des christlichen Bewusstseyns seyn, sondern der von ihm verschiedene Verfasser des Briefs, der zwar unstreitig innerhalb derselben Anschauungsformen steht, aber gerade das Eigenthümlichste des johanneischen Geistes, die freie Bewegung der sich aus sich selbst entwickelnden und alle Gegensätze überwindenden Idee an sich vermissen lässt. Wollte man, um sich dieses Verhältniss zu erklären, die Züge des johanneischen Charakters, die der Brief an sich trägt, nur als die ersten Elemente einer erst allmälig zum Standpunkt des Evangeliums sich fortbildenden Anschauungsweise betrachten, so würde man zu wenig beachten, dass eine so ideale Geistesform, wie die johanneische, zu sehr eine in sich geschlossene qualitative Einheit ist, als dass sie erst aus so verschiedenen Ansätzen entstanden seyn könnte [1]). Schon der allgemeine Eindruck, welcher bei der Vergleichung des Evangeliums und des Briefs sich aufdringt, spricht gewiss dafür, dass beide wie Original und Nachbild sich zu einander verhalten und nur

1) Hilgenfeld, das Evangelium und die Briefe Johannis S. 353, meint zwar, man vergebe der grossartigen Originalität des Evangelisten dadurch nichts, dass man annehme, er habe, wie die Grundgedanken des bedeutendsten gnostischen Systems selbstständig verarbeitet, so auch die tiefsinnigen Anschauungen einer ältern Schrift sich angeeignet. Ja, wenn er überhaupt schon eine pseudojohanneische Literatur von verwandter Richtung vorgefunden habe, so werde es noch leichter erklärlich, wie er gar ein Evangelium unter dem Namen dieses Apostels zu schreiben habe veranlasst werden können. Was bliebe aber dem Evangelisten von seiner grossartigen Originalität, wenn er nicht blos sein Evangelium aus einem gnostischen System herausgearbeitet, sondern auch die johanneische Anschauungsform schon vorgefunden hätte? Und wenn der Ursprung des Evangeliums dadurch um so leichter erklärlich werden soll, um wie viel schwerer ist dagegen der Ursprung des Briefs zu begreifen, wenn der dem Evangelisten sonst so nachstehende Verfasser des Briefs gleichwohl der eigentliche schöpferische Geist gewesen seyn soll?

das Evangelium die volle Berechtigung in sich hat, das erstere für sich in Anspruch zu nehmen. Es müssen wenigstens sehr bedeutende Gründe aus dem Briefe selbst sich ergeben, wenn gleichwohl gegen die sonstige Analogie diese Ansicht sich als unbegründet zeigen sollte. Solche Gründe gibt es aber, wie wir weiter sehen werden, nicht.

Für die Priorität des Briefs beruft sich Hilgenfeld vor allem auf den Eingang. Er findet es eigen, dass der Verfasser das überirdische Wesen Christi hier nicht, wie 2, 13. persönlich, sondern vielmehr ganz unpersönlich und abstract bezeichne. Es sei zwar ganz begreiflich, dass er als das Höhere in Christo die ζωὴ αἰώνιος auffasse, von welcher er 5, 11. sage, dass sie in dem Sohne Gottes gegeben sei, wie es sich aber erkläre, dass er diese abstracte unpersönliche Ausdrucksweise unmittelbar auf die bestimmte Persönlichkeit Christi anwende. Dieser Umstand wäre ganz unbegreiflich, wenn der Verfasser bereits in dem johanneischen Evangelium den persönlichen Ausdruck des göttlichen Logos für das Höhere in Christo gefunden hätte. Warum würde er diesen durchaus passenden Ausdruck hier vermeiden, um sich mit solchen, für eine bestimmte Persönlichkeit weniger geeigneten Ausdrücken zu behelfen? Die Vergleichung des Eingangs mit dem Prolog des Evangeliums spreche also entschieden gegen die Annahme, dass der Brief das Evangelium zu seiner Voraussetzung habe (a. a. O. S. 477). Diese Argumentation kann ich nicht für richtig halten. Man kann nicht behaupten, die abstracte Fassung des Neutrum ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς lasse sich nur daraus erklären, dass dem Verfasser ein bestimmter Begriff und Ausdruck für das Höhere, Ueberirdische in der Person Christi fehlte. Auch wenn er den Begriff des Logos schon kannte, konnte es dem Sinne dessen, was er sagen wollte, entsprechender seyn, sich so auszudrücken. Er will nicht blos sagen, der Logos sei es, welchen er als den Gegenstand dessen, was er gehört und gesehen habe, verkündige, sondern zugleich auch hervorheben, was man sich in dem Begriffe des Logos als das Wesentliche, Substanzielle zu denken habe, somit das Absolute im Logos, das er einfach aber bezeichnend das ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς nennt. Dass das von Anfang an Seyende, das Ewige, Absolute selbst in der Person Christi

in die unmittelbare sinnliche Gegenwart hereingetreten und sich hörbar und sichtbar gemacht habe, diess ist der Grundgedanke, in welchem er das Grosse und Ausserordentliche der christlichen Offenbarung auffasst. Weit gefehlt also, dass das abstracte Neutrum hier nur als eine Unvollkommenheit des Ausdrucks zu nehmen wäre, ist es gerade das Emphatischere. Es lässt sich ja auch gar nicht denken, wie es dem Verfasser, wenn es ihm um einen persönlichen Ausdruck zu thun gewesen wäre, selbst abgesehen von dem Begriff des Logos, an einem solchen sollte gefehlt haben, er hätte ja nur statt ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς mit der leichtesten Umänderung auch hier, wie 2, 14., τὸν ἀπ' ἀρχῆς sagen dürfen. Hat er nun nicht so gesagt, sondern, obgleich er so hätte sagen können, das Neutrum vorgezogen, so ist man auch nicht berechtigt, sein Schweigen über den Logos daraus zu erklären, dass ihm dieser Begriff noch völlig fremd geblieben sei. Aber schweigt er denn wirklich so ganz vom Logos, wie man gewöhnlich meint? Er spricht ja ausdrücklich von dem λόγος τῆς ζωῆς, und wenn nun auch, wie Hilgenfeld bemerkt, das Folgende V. 2. deutlich genug zeigt, dass nicht der λόγος, sondern die ζωὴ der Hauptbegriff ist, so folgt doch daraus nicht, dass der λόγος τῆς ζωῆς nur als das Wort vom Leben zu fassen ist, was hindert uns gerade desswegen, weil die ζωὴ der Hauptbegriff ist, den λόγος τῆς ζωῆς als den λόγος zu nehmen, der selbst die ζωὴ ist? (nach dem bekannten *genitivus appositionis*, nach welchem z. B. der ἀῤῥαβὼν τῦ πνεύματος 2 Cor. 1, 22. der Geist als Unterpfand ist, die ἀπαρχὴ τῦ πνεύματος Röm. 8, 23. der Geist als Erstlingsgabe, vgl. Winer Gr. §. 48, 2.) Was lässt sich gegen die Fassung der Stelle einwenden, wenn man sie so nimmt: Was von Anfang an war, was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen, was wir betrachtet, was unsere Hände betastet haben, in Betreff des Logos, der das Leben ist (denn der Logos ist das Leben), und das Leben ist offenbar geworden und wir haben es gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, das bei dem Vater war und uns offenbar geworden ist u. s. w. Nur so viel ist zuzugeben: da der Verfasser nicht blos von einem Sehen, sondern auch von einem Hören dessen, was von Anfang an war, spricht, so fasst er den Begriff des Logos ganz in dem Ueber-

gangsmoment auf, in welchem aus dem Worte der Predigt der concrete Begriff des persönlichen Logos geworden ist, daraus ist aber nicht zu schliessen, dass ihm der Begriff des Logos selbst noch fremd war, sondern er explicirt nur den gegebenen Begriff nach den beiden Seiten, die in ihm zu unterscheiden sind, sofern der Logos nach der Bedeutung des Worts Gegenstand nicht blos des Sehens, sondern auch des Hörens ist. Das Eine schliesst das Andere nicht aus, der λόγος τῆς ζωῆς ist beides zugleich, sowohl das Wort des Lebens, als auch das Leben selbst, oder das Princip des Lebens, der Begriff des Logos geht unmittelbar in den des Lebens über, wie ja auch in dem Prolog des Evangeliums der Logos seine Bedeutung wesentlich darin hat, dass das Leben auf absolute Weise in ihm ist. Je genauer so aufgefasst der Inhalt des Eingangs des Briefs mit dem Prolog des Evangeliums übereinstimmt, um so natürlicher ist die Annahme, dass der Brief in seinen Eingangsworten die summarische und prägnante Zusammenfassung dessen ist, was der Prolog in dem Zusammenhang einer motivirenden, ins Einzelne gehenden und von Moment zu Moment fortschreitenden Entwicklung enthält. Ohne den Prolog wäre der Eingang des Briefs sehr dunkel und räthselhaft, im Lichte des Prologs betrachtet ist Alles im Ganzen und Einzelnen vollkommen klar, schwer zu begreifen aber wäre, wie aus den kurzen abgerissenen Sätzen des Briefs ein so durchdachter und so eng in einander greifender Gedankenzusammenhang sich herausgesponnen haben sollte.

Auch der Zweck des Briefs lässt sich nur dann richtig bestimmen, wenn wir von der Voraussetzung ausgehen, der Verfasser des Briefs habe auf der Grundlage des Evangeliums geschrieben. Hiezu ist jedoch nöthig, die Anlage und den Gedankengang des Briefs etwas näher ins Auge zu fassen.

Hilgenfeld unterscheidet drei Haupttheile des Briefs, 1) 1, 5—2, 27., 2) 2, 28—3, 12., 3) 3, 13—5, 12., wozu noch der Schluss 5, 13—21. kommt. Der erste Haupttheil soll die Ermahnung zum Festhalten der wahren Gemeinschaft mit Gott im Lebenswandel und Glauben nebst der Warnung vor der gnostischen Verirrung im Leben und in der Lehre enthalten. Diese Ermahnung werde im zweiten Haupttheil dadurch begründet,

dass der so scharf hervorgetretene Gegensatz der Rechtglaubigen und der Irrlehrer auf seine tiefste Wurzel, auf seinen metaphysischen Grund zurückgeführt werde. Diess geschehe in dem Folgenden 2, 28—3, 12., wo jener Gegensatz unter den Gesichtspunkt einer wesenhaften Gottes- oder Teufelskindschaft gestellt werde. An die principielle Darlegung der Gottes- und Teufelskindschaft innerhalb der Menschheit schliesse sich sodann in dem dritten Haupttheil, 3, 13—5, 12., die praktische Anwendung der bisherigen Erörterungen an, oder der Verfasser lenke wieder in die Ermahnung ein, mit welcher er begonnen habe. Und zwar sei es zunächst das Sittliche, die Bruderliebe, welche er in das Auge fasse (3, 13—24.). Dann mache sich wieder das Dogmatische, der rechte Glaube geltend (4, 1—6.); aber auch die Liebe trete noch einmal hervor (4, 7—21.), endlich der Glaube (5, 1—12.). Nur sei bei diesem wechselnden Hervortreten von Liebe und Glauben der innige Zusammenhang nicht zu übersehen, welcher hier immer zwischen beiden festgehalten werde. Diese Eintheilung hat vor allem das gegen sich, dass der Unterschied eines theoretischen und praktischen Theils im Briefe selbst sich nirgends bemerklich macht und gerade da, wo dieser Uebergang geschehen soll, lässt sich am wenigsten ein solcher Einschnitt annehmen. Praktisch mit besonderer Beziehung auf die Bruderliebe ist ja auch schon der Abschnitt 3, 1—12. Wie es V. 14. heisst: wer den Bruder nicht liebt, bleibt im Tode, so wird auch schon V. 10. gesagt, wer seinen Bruder nicht liebe, sei nicht aus Gott, und wie schon V. 8. der Teufel als Hauptbegriff hervorgehoben wird, so geht auch V. 14. f. die weitere Erörterung an diesem Begriffe fort, indem ausgeführt wird, dass wer den Bruder nicht liebt, dem Teufel als Mörder gleicht und einen Hass in sich trägt, zu welchem die Liebe Gottes mit ihrer Gottinnigkeit den absoluten Gegensatz bildet. Praktisch ist im Grunde der ganze Inhalt des Briefs, wenn von Anfang an von dem περιπατεῖν ἐν τῷ φωτὶ, 1, 7., dem τηρεῖν τὰς ἐντολὰς, 2, 3., dem ἀγαπᾷν τὸν ἀδελφὸν, 2, 10., dem μὴ ἀγαπᾷν τὸν κόσμον, 2, 15., dem ποιεῖν τὸ θέλημα τȣ̃ θεȣ̃, 2, 17. die Rede ist. Der praktische Inhalt des Briefs erleidet nur dadurch eine Modification, dass nach der Verschiedenheit der Gegensätze, unter deren Gesichtspunkt der Verfasser seine Ermah-

nungen über das praktische Verhalten stellt, er selbst auch eine verschiedene Färbung erhält. Will man daher den Gedankengang des Briefs genauer verfolgen, so hat man hauptsächlich darauf zu sehen, welche Gegensätze und Begriffe in dem Verlaufe des Briefs die jedesmal vorherrschenden und den Grundton bestimmenden sind. Abgesehen von diesen mitten aus ihrer Umgebung hervorragenden Begriffen ist der Inhalt bei aller Variation des Ausdrucks im Allgemeinen immer wieder derselbe, und der Zusammenhang der Sätze ist öfters so lose, dass es bei manchen ziemlich gleichgültig zu seyn scheint, ob sie da oder dort stehen. Der erste Gegensatz, von welchem der Verfasser ausgeht, ist, wie sogleich in die Augen fällt, der zwischen Licht und Finsterniss, oder praktisch zwischen dem Wandeln im Licht und dem Wandeln in der Finsterniss. Das Wandeln im Licht ist Gemeinschaft mit Gott, und der Segen dieser in der Einheit mit Gott uns mit einander einigenden Gemeinschaft ist die Reinigung von unsern Sünden durch das Blut Christi. So gewiss man in der Anerkennung seiner Sünden einer Reinigung bedarf, so gewiss darf man auch um der Fürsprache Christi willen seiner Reinigung von der Sünde und dadurch auch der Gemeinschaft mit Gott dem Vater seyn. Das Merkmal aber, in welchem wir uns der als Gottesbewusstseyn sich aussprechenden (*ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτὸν*, 2, 3.) Gemeinschaft bewusst werden, ist das Halten seiner Gebote. Das Halten der Gebote Gottes macht erst unser Gottesbewusstseyn zu einem in sich wahren, oder zu einem in der Uebereinstimmung des Aeussern mit dem Innern mit sich identischen Selbstbewusstseyn. Diese in dem Halten des Worts bestehende Wahrheit ist die in der Liebe Gottes sich vollendende Gottesgemeinschaft, die als Liebe Gottes durch die Bruderliebe sich bethätigen muss. In der Bruderliebe als ihrer Spitze schliesst sich, 2, 9., die Ermahnung zu dem Wandeln in dem Lichte ab, welchem am Schlusse dieses Abschnitts, 2, 11., wie im Anfang, 1, 6., das Wandeln in der Finsterniss als Gegensatz gegenübersteht. In eine neue Gedankenreihe treten wir mit 2, 12. f. ein, in welcher nicht mehr die Finsterniss im Gegensatz zum Licht der Hauptbegriff ist, sondern die Welt. Eingeleitet wird dieser Abschnitt schon durch das *νικᾶν τὸν πονηρὸν*, 2, 13., denn wenn auch unter dem *πονηρὸς*

nicht blos die Welt, sondern auch der nachher genannte Teufel zu verstehen ist, so muss doch vor allem an die Welt gedacht werden, da ja, wie der Verfasser selbst sagt, 5, 19.: ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. Daher ist im Folgenden, V. 15. f. von dem κόσμος die Rede, und wie zuvor vor dem περιπατεῖν ἐν τῷ σκότει, so wird jetzt vor dem ἀγαπᾷν τὸν κόσμον gewarnt. Die Welt vergeht und naht ihrem Ende, am Ende der Welt kommt der Antichrist, so verknüpft sich mit dem Begriffe der Welt der des Antichrists, und Christenthum und Antichristenthum, Wahrheit und Lüge, Verneinung Christi und Bekenntniss des Sohns, Bleiben in dem, was man als Christ durch die Salbung des Geistes von Gott empfangen hat, und Abfall davon sind die Gegensätze, in welchen der weitere Inhalt dieses Abschnitts von 2, 15—28. sich fortbewegt. Wie der Verfasser diesen Abschnitt 2, 13. mit dem νενικήκατε τὸν πονηρὸν eröffnet, so schliesst er ihn in demselben Ideenzusammenhang mit dem μένειν ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρί, V. 24. 27., der Christ hat die Welt schon überwunden, er darf nur festhalten, was er schon hat, so bleibt er im Sohn und Vater. Zum deutlichen Beweis, dass der Verfasser bei aller scheinbaren Zusammenhangslosigkeit seiner Sätze doch den Faden eines leitenden Begriffs nie verliert, hebt er auch schon am Schlusse des zweiten Abschnitts, 2, 29., den Hauptbegriff hervor, um welchen das Folgende, 3, 1. f., sich gruppirt. In dem Satze: ihr werdet erkennen, dass wer Gerechtigkeit thut, aus Gott geboren ist, liegt der Begriff der Kindschaft Gottes. Dass wir Kinder Gottes sind, die Gemeinschaft mit Gott ein in der Liebe Gottes begründetes Kindschaftsverhältniss ist, ist der Hauptgedanke, welcher 3, 1—24. von dem Verfasser so ausgeführt wird, dass er dem ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν das ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, dem die Sünde ausschliessenden Seyn aus Gott, das im Sünde-Thun sich äussernde Seyn aus dem Teufel, die aus der Kindschaft Gottes fliessende, selbst das Leben für den Bruder lassende Liebe dem brudermörderischen Hass der Welt gegenüberstellt. Gott und Welt, oder Gott und Teufel, Gotteskindschaft und Teufelskindschaft, Liebe und Hass, Leben und Tod sind also hier die Hauptgegensätze, und das durch diese Gegensätze bedingte praktische Verhalten hat auch hier wieder seinen concretesten Aus-

druck in der Bruderliebe, die aber selbst auch wieder nur als Merkmal betrachtet wird, in welchem man sich der Gemeinschaft mit Gott bewusst wird. Je energischer die Liebe sich äussert, um so gewisser schliesst sie das Bewusstseyn einer alle Unruhe des Gewissens beschwichtigenden Gottesgemeinschaft in sich (V. 18 — 22.).

Wie die Gottesgemeinschaft, unter welchen Gegensatz man sie auch stellen und unter welcher Form der Anschauung man sie auffassen mag, als περιπατεῖν ἐν φωτὶ, als νενικηκέναι τὸν κόσμον oder μένειν ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ, als γεγεννῆσθαι ἐκ τῦ Θεῦ, das Merkmal ihrer objectiven Bethätigung und ihrer subjectiven Gewissheit in dem τηρεῖν τὰς ἐντολὰς hat, das selbst wieder in dem ἀγαπᾷν τὺς ἀδελφὺς zum concretesten Ausdruck seiner Realität kommt, so bethätigt sie sich auch durch das πιστεύειν τῷ ὀνόματι τῦ υἱῦ, das auch zu dem τηρεῖν τὰς ἐντολὰς gehört und in der unmittelbarsten Beziehung zu dem ἀγαπᾷν ἀλλήλυς steht [1]). Hiemit

1) Die Vergleichung des von Erdmann in der Schrift: Primae Joannis epistolae argumentum nexus et consilium, Berlin 1855, gemachten Versuchs einer genaueren Disposition des Gedankengangs hat mich auf's Neue überzeugt, wie unmöglich es ist, bestimmtere Momente des Gedankenfortschritts zu unterscheiden und auseinander zu halten, wenn man nicht die oben hervorgehobenen Gegensätze als die den Gang der Entwicklung leitenden Grundanschauungen festhält. Erdmann unterscheidet drei Haupttheile, A. 1, 5 — 2, 11. B. 2, 15 — 3, 18. C. 3, 19 — 5, 12. An die Spitze des zweiten Haupttheils stellt auch Erdmann den Gegensatz zwischen Gott und Welt. Wenn aber V. 18—28. sich nur so anschliessen soll: *in universum sententia de communione cum Christo inest, quatenus haec in certa et vera personae Jesu Christi, Dei filii cognitione, spiritus sancti institutione confirmata, fundata est, ideoque veram cum Deo patre societatem constituit*, so ist nicht klar, wie der Brief hier gerade darauf kommt, man darf nicht übersehen, dass er vom Begriff der Welt auf das Ende der Welt, den Antichrist und das darauf sich Beziehende übergeht. Der Zusammenhang des ersten und zweiten Haupttheils, sagt Erdmann S. 125, könne so bestimmt werden, *ut, dum communio nostra cum Deo sancto et societas nostra cum Christo, atque vitae nostrae sanctitas communione illa requisita priori parte per se tractetur, nunc altera parte utriusque fundamentum et originem ad regenerationis adoptionisque nostrae statum et habitum referri statuamus.* Von dem Letztern ist aber auch schon im ersten Theil die Rede, und auf den eigentlichen Begriff der Kindschaft geht der Brief erst c. 3. über.

macht der Verfasser am Schlusse des dritten Abschnitts, 3, 23. f., den Uebergang auf den folgenden, in welchem das πιστεύειν 3, 23., vgl. mit 5, 1., der alles in sich als der höchsten Einheit zusammenfassende Hauptbegriff ist. Von dem πιστεύειν unterscheidet er aber das ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριστὸν, 4, 2., als den Ausdruck des im Glauben an Christus die Gottesgemeinschaft bezeugenden göttlichen Geistes. Wer Gottes Gebote hält, der glaubt an den Namen des Sohns, wer glaubt, der bekennet Jesum als den im Fleische gekommenen Christus, wer diess bekennet, kann es nicht thun ohne den Geist Gottes, wer den Geist Gottes hat, ist aus Gott, nicht aus der Welt. Daher nun die den Gedankengang bestimmenden Gegensätze des ὁμολογεῖν τὸν Ἰησοῦν und des antichristlichen λαλεῖν ἐκ τοῦ κόσμου, 4, 5., des εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ und des οὐκ εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ, des πνεῦμα τῆς ἀληθείας und des πνεῦμα τῆς πλάνης, 4, 6. Das Merkmal aber, wodurch sich das je erstere der beiden Glieder dieses Gegensatzes von dem andern unterscheidet und zur Manifestation des Seyns aus Gott oder der Gottesgemeinschaft wird, ist auch hier wieder die Liebe zu den Brüdern, deren Begriff hier eine um so intensivere Bedeutung gewinnt, je enger die Beziehung ist, in die sie zu der Person Christi gesetzt wird. Man kann ja Jesum als den im Fleische gekommenen Christus nicht bekennen, ohne in ihm die Offenbarung eines Gottes anzuerkennen, der selbst die Liebe ist, und in der Sendung seines eingebornen Sohnes zur Sühnung der Sünden den höchsten Beweis einer Liebe gegeben hat, in welcher er, der Unsichtbare, sich selbst in das Verhältniss einer sichtbaren Gemeinschaft mit den Menschen gesetzt hat (V. 14.). Wer also Jesum als Sohn Gottes bekennt, hat Gott in sich, und da

---

Man hat hier keinen bestimmten Haltpunkt, wenn man nicht beachtet, dass mit c. 3. der neue Gegensatz zwischen Gott und dem Teufel eintritt. Auch die Uebersicht, die Erdmann S. 146 gibt, zeigt, welcher fliessende Unterschied zwischen den von ihm angenommenen *tres sententiae primariae* ist. Mit Recht betrachtet auch Erdmann S. 157 das πιστεύειν τῷ ὀνόματι als den Höhepunkt des Briefs, als solcher erscheint er aber nur, wenn man es einerseits zu den genannten Gegensätzen, die er zu seiner Voraussetzung hat, andererseits zu dem τηρεῖν τὰς ἐντολὰς und dem ἀγαπᾷν ἀλλήλους, die als Momente desselben Begriffs mit ihm zusammengehören, in das rechte Verhältniss zu setzen weiss.

Gott die Liebe ist, in Gott das absolute Princip einer Liebe ist, die mitten im weltlichen Seyn frei von der Welt (V. 27.), alle Furcht und Gewissensangst als ihren reinen Gegensatz von sich ausschliesst. Wie das Halten der Gebote als das Kriterium und die Manifestation der Gottesgemeinschaft wesentlich in der Bruderliebe besteht, so hat auch das ὁμολογεῖν Ἰησοῦν, oder das πιστεύειν als ἐντολὴ Θεοῦ, 3, 23., sein höchstes Moment in der Liebe zu den Brüdern, da Gott, der Vater des Sohns, uns nicht zuerst geliebt haben kann, ohne dass man ihn wieder liebt, und da man ihn, den man nicht sieht, nicht lieben kann, ohne auch die zu lieben, die man nicht sieht. So haben die drei bisher unterschiedenen Momente, die Gottesgemeinschaft, als der wesentliche Inhalt des christlichen Bewusstseyns, das Halten der Gebote Gottes, als die Manifestation und Bethätigung der Gottesgemeinschaft und die Liebe zu den Brüdern als das, worin das Halten der Gebote Gottes die Spitze seiner Verwirklichung hat und zu seiner reellsten Erscheinung kommt, den höchsten Ausdruck ihrer Einheit in dem Glauben an Jesus als Christus; wer an ihn glaubt, ist als solcher aus Gott geboren, und wer aus Gott geboren ist, muss in der Liebe zu seinem Erzeuger auch die lieben, die von ihm erzeugt sind. Und da man aus Gott nicht seyn kann, ohne nicht aus der Welt zu seyn, so ist der Glaube als Gottesgemeinschaft auch der Sieg über die Welt. Alles also, was bisher von der Gottesgemeinschaft prädicirt worden ist, dass sie ist ein περιπατεῖν ἐν τῷ φωτὶ, ein νενικηκέναι τὸν πονηρὸν, die Kindschaft Gottes im Gegensatz zu der Kindschaft des Teufels, das ὁμολογεῖν Ἰησοῦν, schliesst sich zuletzt ab in dem Glauben, dass Jesus der Sohn Gottes ist, 3, 5., als dem prägnantesten und concretesten Ausdruck der Gottesgemeinschaft, in welcher die Glaubenden die unmittelbarste Gewissheit des ewigen Lebens haben. Denn wer glaubt, der hat den Sohn, und wer den Sohn Gottes hat, hat auch das ewige Leben.

War nun der Zweck des Briefs, wie ihn der Verfasser selbst angibt 5, 13., den Lesern zum Bewusstsein zu bringen, dass sie im Glauben an den Namen des Sohnes Gottes das ewige Leben haben, so hatte er denselben Zweck wie der Evangelist, der auch sein Evangelium dazu schrieb, dass die Glaubenden in dem

Namen des Sohnes Gottes das Leben haben 20, 31. Nur hatte der Evangelist nicht blos diesen Zweck, sondern, wie er ausdrücklich sagt, den doppelten: *ἵνα πιστεύσητε, ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* Der Verfasser des Briefs hat sich demnach blos das Letztere zum Zweck und Gegenstand seines Schreibens genommen, er wollte den Glauben, dass Jesus der Sohn Gottes ist, nicht erst begründen, sondern nur den Inhalt desselben darlegen und zum klaren Bewusstsein bringen. Wie konnte er aber diess thun, ohne die Realität dieses Glaubens als schon bewiesen vorauszusetzen, und in welcher andern Darstellung der evangelischen Geschichte konnte er diesen Beweis auf eine seinem Brief entsprechende Weise als gegeben voraussetzen, als eben nur in dem johanneischen Evangelium? Nur in diesem ist ja Jesus als Sohn Gottes so aufgefasst, wie auch der Verfasser des Briefs ihn betrachtet wissen will, als *ὁ ἀπ' ἀρχῆς*, als der *λόγος τῆς ζωῆς* und die *ζωὴ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν.* Auf der Grundlage des Evangeliums hat demnach der Verfasser des Briefs weiter fortgebaut und zwar so, dass auch er, wie der Evangelist sich an die Stelle der Jünger setzt, deren Bestimmung es ist, dieselbe Gemeinschaft mit dem Göttlichen, die ihnen in der Person Jesu in der unmittelbaren Gegenwart und Anschauung zu Theil geworden ist, auch für Andere durch den Glauben an Jesus als den Sohn Gottes zu vermitteln. Er spricht ganz aus dem Verhältniss heraus, in das Jesus in den johanneischen Reden K. 13—17 die Jünger zu sich und zu der sie umgebenden Welt setzt, wenn er die Gemeinschaft, in welcher er selbst mit dem Vater steht, durch ihre Vermittlung auch zu Andern gelangen lassen will und das Bewusstsein dieser Gemeinschaft als einen Zustand schildert, der sie mit der vollkommensten Freude erfülle und sie mit der freudigsten Zuversicht die Gewährung alles dessen hoffen lasse, was sie in seinem Namen litten. Man vgl. 1, 3. 4. 5, 14. 15. mit Ev. Joh. 15, 11. 16, 23. 24. 17, 13. Die Vergleichung dieser Stellen macht den Eindruck, die Briefe sollen nach der bestimmten Absicht des Verfassers eben dazu dienen, wozu die Jünger in Gemässheit jener Reden berufen sind, zur Mittheilung des apostolischen Bewusstseins der Gemeinschaft mit

dem Vater und dem Sohn an alle, die wahre Christen sein wollen. Fassen wir den Brief aus dem hier dargelegten Gesichtspunkt auf, dass er unter Voraussetzung des Evangeliums und auf der Grundlage desselben von einem dasselbe Jüngerbewusstsein in sich tragenden Schriftsteller geschrieben ist, so möchte dadurch auch erst die Stelle 5, 6—12 ihren helleren Aufschluss erhalten. Man sieht nicht recht, was der Verfasser hier eigentlich will. Seine Gedankenreihe hat mit 5, 5. ihren befriedigenden Schluss erhalten, er will aber noch etwas Bekräftigendes hinzusetzen, warum jedoch gerade auf diese Weise? Man kann es sich wohl nur so denken: Wie er überhaupt aus der Seele des Evangelisten heraus schreibt, so denkt er sich auch hier an die Stelle desselben. Wie nun der Evangelist am Schlusse seines Evangeliums unter dem Kreuze stehend bezeugt, was er gesehen und welches Zeugniss Gott selbst in dem aus dem Leibe geflossenen Blut und Wasser gegeben habe, so stellt sich der Verfasser des Briefs am Schlusse seines Schreibens in das Bewusstsein der Gemeinde hinein, um von diesem aus den in seinen Symbolen in der Gemeinde gegenwärtigen Christus anzuschauen [1]). Auch hier sind, nur in anderer Ordnung und Bedeutung, Wasser und Blut die Elemente des Zeugnisses, sie und der in ihnen zeugende Geist, in welchem erst ihr Zeugniss seine Wahrheit hat, bezeugen dasselbe, was auch der Evangelist als den Inhalt des in Blut

1) Hilgenfeld, das Evang. und die Briefe Joh. S. 348 will 5, 6. unter ὕδωρ nicht die durch Jesum eingesetzte, sondern die an ihm selbst vollzogene Taufe verstehen und ebenso unter αἷμα nicht das Abendmahl, sondern den Tod Jesu. Es sei nicht von einem noch gegenwärtigen Kommen, sondern von einem Gekommenseyn Christi die Rede und es können desshalb nur die Momente seiner historischen Erscheinung, nicht die Sacramente, durch welche noch fortwährend die Gemeinschaft mit ihm vermittelt werde, gemeint seyn. Das Richtige ist aber unstreitig, beides zusammenzunehmen. Weil Christus in der an ihm selbst vollzogenen Taufe δι' ὕδατος und in seinem Kreuzestode δι' αἵματος gekommen ist, sind auch jetzt noch die beiden Sacramente, Taufe und Abendmahl, wie sie in der Gemeinde gefeiert werden, die Symbole seiner historischen Erscheinung und irdischen Gegenwart. Der Geist, der seine Erscheinung zur messianischen machte, ist Evang. Joh. 19, 34. nicht besonders genannt, weil das Wasser das Symbol desselben ist, des in Folge seines Todes von ihm ausgegangenen und mitgetheilten Geistes.

und Wasser gegebenen göttlichen Zeugnisses erkannt hat, dass uns Gott in dem Sohn das ewige Leben gegeben hat.

Zum Schlusse fasst der Verfasser den Inhalt seines Briefs in dem Satze zusammen, dass wer den Sohn hat, auch das Leben hat, oder, da man den Sohn nur im Glauben haben kann, die an den Namen des Sohnes Glaubenden in ihrem Glauben auch das ewige Leben haben, schon jetzt vom Tode zum Leben übergegangen sind (3, 14). In schöner harmonischer Vollendung schliesst sich das Ende mit dem Anfang zusammen, seine Darstellung hat darin ihre Einheit, dass sie zu demselben Begriffe des Lebens zurückgeht, von welchem sie ausgegangen ist. Wie das Leben in dem λόγος τῆς ζωῆς seine absolute Bedeutung darin hat, dass es als ewiges Leben von Anfang an bei dem Vater war, so stehen auch die, die im Glauben an den Sohn das ewige Leben haben, in der innigsten und unmittelbarsten Beziehung zu dem Vater. Auch das ζωὴν αἰώνιον ἔχειν ist so nur ein anderer Ausdruck für die Gottesgemeinschaft, von welcher in dem ganzen Briefe die Rede ist, es ist in ihm der höchste übergreifendste Standpunkt des christlichen Bewusstseyns, sein absoluter Inhalt ausgesprochen. Auch von dem Glaubenden gilt dasselbe, was 1, 2. von der ζωὴ αἰώνιος gesagt wird, dass sie πρὸς τὸς πατέρα ist. Wie sollte also der, der in einer so unmittelbaren und vertrauten Gemeinschaft mit Gott steht, nicht auch einen so freien und offenen Zutritt zu ihm haben, dass er mit aller Zuversicht auf die Gewährung dessen rechnen kann, was er von ihm erbittet? Auch hierin schliesst sich der Verfasser nur an sein Vorbild in den johanneischen Reden Jesu an die Jünger an, Ev. 16, 23. f. Wie Jesus in dem Evangelium den höchsten Segen des Verhältnisses, in welchem die Jünger zu ihm und dem Vater stehen, in die unmittelbarste Gebetserhörung setzt, so betrachtet der Verfasser ganz der Stellung gemäss, die er sich zu jenen Reden gibt, dieses Jüngerbewusstseyn als ein solches, das durch die Vermittlung der ersten Jünger allen wahren Christen mitgetheilt werden soll, damit, was Jesus 16, 24. von den Jüngern sagt: sie sollen bitten und nehmen, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη, auch an den Lesern seines Briefs in Erfüllung gehe, auch bei ihnen durch die gemeinsame κοινωνία μετὰ τῦ πατρὸς καὶ μετὰ

τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ — ἡ χαρὰ ᾖ πεπληρωμένη, 1, 3. 4. [1]). Wie aber bisher die in dem Brief geschilderte Gottesgemeinschaft, von welcher Seite sie auch betrachtet wurde, nicht ohne ihre Bethätigung in der Bruderliebe gedacht werden konnte, so darf diess auch hier zuletzt nicht fehlen. Besteht sie darin, dass man im Glauben das ewige Leben hat und der Gewährung alles dessen gewiss ist, um was man bittet, wodurch anders könnte sie sich reeller an den Brüdern erweisen, als dadurch, dass man auch ihnen zu Theil werden lässt, was man selbst als sein höchstes Gut besitzt, das Leben? Man gibt den Brüdern das Leben, wenn man ihnen, im Falle sie sündigen, die Vergebung ihrer Sünden bewirkt, aber freilich nur bei solchen Sünden ist diess möglich, bei welchen man nicht *πρὸς θάνατον* sündigt. Denn mit allem, was Tod und Sünde, Teufel und Welt heisst, kann das ewige Leben in keine Berührung kommen, es ist hier ein absoluter Gegensatz, welcher jede Vermittlung ausschliesst.

Ich kann aus allem bisherigen nur das Resultat ziehen: je genauer man den Gedankengang des Briefs verfolgt und ihn in seinen leitenden Hauptbegriffen festzuhalten sucht, um so weniger lässt sich eine Analogie mit dem Evangelium verkennen, die weder zufällig ist, noch anders erklärt werden kann als aus dem secundären Verhältniss, in welchem der Brief zum Evangelium steht. Was man gewöhnlich bei dem Briefe vermisst, findet

1) Wenn Hilgenfeld Jahrb. 1856, S. 481 den Hauptzweck des Briefs so bestimmt: die Befestigung der gesammten Christenheit in der ächt christlichen Gemeinschaft; als das eigentliche Thema des Briefs erscheine also von vorn herein die wahre Gemeinschaft mit Gott in Glauben und Liebe; so muss man erst fragen, welche Gemeinschaft der Hauptbegriff ist, die der Christen unter einander, oder die mit Gott. Auch befestigen will der Verfasser eigentlich nicht, er will nur, was die Christen an sich schon sind, in ihnen zum klaren Bewusstseyn bringen, ihnen den Inhalt des christlichen Bewusstseyns expliciren, um sie auf den Standpunkt des johanneischen Christenthums zu erheben, auf welchem der Christ sich geistig in derselben unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott und Christus weiss, in welchem die ersten Jünger es leiblich waren. Dieses ursprüngliche Jüngerbewusstseyn soll ein allgemeinchristliches werden. Darauf geht das καὶ ὑμεῖς, 1, 3., nicht aber auf die Unterscheidung der Leser des Briefs von dem unmittelbaren Hören, wozu kein Grund vorhanden ist.

bei näherer Betrachtung weit weniger statt als es bei dem ersten Anblick zu seyn scheint. Es fehlt dem Brief nicht an einer sinnreichen Anlage, einem durchdachten Plan, einem bestimmten Gedankenzusammenhang, und so oft er auch dieselben Sätze wiederholt, weiss er ihnen doch immer wieder eine gewisse Variation zu geben. Man kann somit dem Brief eine ihn auszeichnende schriftstellerische Eigenthümlichkeit nicht absprechen, aber mit dem grossartigen Charakter des Evangeliums zusammengegehalten erscheint er nur als das Nachbild eines Originals, wir haben in ihm nur Züge, die erst aus dem Gesammtbild des Evangeliums ergänzt werden müssen, Anklänge an Ideen, wie wir sie in der vollen Bedeutung ihres Inhalts nur aus dem Evangelium kennen, praktische Folgerungen, die die theoretische Ausbildung des Standpunkts, von welchem sie ausgehen, schon voraussetzen. Was in dem Evangelium ein sehr durchgreifender, in dem innern Zusammenhang seiner Momente sich entwickelnder Process ist, ist in dem Brief mehr nur ein Nebeneinanderseyn von Anschauungsformen, in welchen derselbe Hauptgedanke nur unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgefasst und dieselbe Ideenreihe im Grunde immer nur wieder neu begonnen wird. Hat man sich aus der Betrachtung des Briefs im Ganzen von seinem secundären Verhältniss zum Evangelium überzeugt, so kann man auch in so manchen Stellen, in welchen Brief und Evangelium in Ausdruck und Inhalt sich gar zu nahe berühren, nur eine Bestätigung dieser Ansicht sehen, und je mehr man so genöthigt wird, den Ursprung des Briefs in eine spätere Zeit zu setzen, um so weniger kann es befremden, ihn nicht blos dem gnostischen, sondern auch dem montanistischen Ideenkreis so nahe kommen zu sehen, dass über solche Berührungspunkte, wie namentlich 5, 16. der so bestimmte Begriff der Todsünde in ihrem Unterschied von der Erlasssünde ist, nicht wohl ein Zweifel stattfinden kann. Vereinigt sich auf diese Weise alles, was eine wohl motivirte Ansicht zu berücksichtigen hat, von selbst zur Einheit einer Anschauung, was könnte im Interesse des Briefs noch geltend gemacht werden, um dem ohnediess mit allen Merkmalen der Originalität über ihm stehenden Evangelium seinen alten Anspruch auf Priorität streitig zu machen?

III.

Avicebron, De materia universali (Fons vitae).

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Von

Dr. Seyerlen.

(Fortsetzung und Schluss.)

Sind so Materie und Form in ihrer Allgemeinheit als der einheitliche Seynsgrund erwiesen, in welchen auch die Intelligenz zurückgeht, so ist die Bedeutung davon wesentlich die, dass wenn nun, wie bisher die Bewegung nur die des subjektiven Denkens war, das Seyn selbst in Bewegung kommt und zum Werden sich entschliesst, unmöglich mehr die Intelligenz das Princip des Werdens, sondern nur ein Moment desselben seyn kann. Das ist der weitere Fortschritt, den Avicebron macht. Zu diesem Neuen geht er mit der Frage über, ob Materie und Form angefangen haben, oder ob sie in ihrem Wesen immer waren. Die Frage betrifft also das Wesen beider. Wären sie ihrem Wesen nach so geworden, wie das Natürliche immer wird, nämlich durch Zeugung, so wären sie aus einem ihnen Aehnlichen geworden, und man hätte so den Process in's Unendliche. Sie können also, soll dieser vermieden werden, nur aus ihrem Gegentheil werden. Bilden sie also das Seyn, so können sie nur aus dem Nichtseyn geworden seyn [1]). Mithin kommt das Wesen der Materie und Form aus dem Nichts; consequenterweise also müssen beide durch einen Akt des göttlichen Willens in ihrer Existenz, wie in ihrem Wesen, aus dem Nichts geschaffen seyn. Setzen wir nun die Schöpfung beider in ihrem Wesen als geschehen, so fragt sich, was ist der Grund, welcher ihre Verei-

1) *Postquam res non est nisi ex suo opposito, debet ut esse sit ex privatione sc. ex non esse. Ergo materia est ex non materia, et forma ex non forma.*

nigung setzt und erhält? Diess ist der Wille, und die Vereinigung der Materie und Form, wodurch beide existent werden, vollzieht sich darin, dass der Wille sowohl dem Einen als dem Andern die Einheit eindrückt. Die Einheit des Willens ordnet beide zusammen, darum ist auch ihre Einheit am Anfang so innig und unauflöslich, weil in diesem Moment beide in unmittelbarer Nähe zum Princip der Einheit sich befinden, und ihre Vielheit und Trennung, die Unterschiede, in welchen sie sich darstellen, ist nur die Folge ihrer Entfernung von der Einheit, welche sie zusammenhält, d. h. vom Willen [1]). Wenn aber zwischen Materie und Form schlechthin keine Wesensähnlichkeit stattfindet, und doch immer nur Aehnliches mit Aehnlichem sich verbindet, wie ist die Verbindung beider möglich? Sind sie in ihrem Wesen der absolute Unterschied, so sträuben sie sich gegen die Vereinigung. Darauf antwortet Avicebron nur: *hoc est quod magis significat potentiam potentis.* Dabei aber kann er nicht stehen bleiben; mit der Frage, ob die Materie beweglich oder ruhend ist, geht er auf eine andere Auffassung ihres Verhältnisses über. Die Materie ist in sich selbst beweglich; sie bewegt sich auf die Form, um diese in sich aufzunehmen. Diese Bewegung ist ganz analog mit der Bewegung der Seele, welche des Wissens beraubt strebt, dasselbe zu erhalten. Diese Bewegung aber setzt in der Materie selbst eine Ursache voraus; die treibende Ursache derselben *(causa compellens)* ist die Sehnsucht der Materie, welche sie mit Allem, was ist, theilt, Etwas von der Güte, d. h. Fülle des Einen zu erhalten. Alle Bewegung in der Welt beruht nur auf diesem Streben zu dem Einen, und aller Unterschied der Bewegungen beruht nur auf der grössern oder geringern Entfernung der Wesen von dem Einen. Je näher sie ihm sind, um so unmittelbarer und leichter erreichen sie das Objekt ihrer Sehnsucht, je weiter entfernt sie von ihm sind, um so vermittelter und langwieriger ist die Bewegung, welche sie machen müssen, um zu demselben zu gelangen. Aber was ist denn dieses-

---

1) *Ligans materiam et formam est .... voluntas, quae est superior illis, quia unitio formae et materiae non est nisi ex impressione unitatis in illis.*

Etwas, welches sie aus der Fülle des Einen erstreben? Nichts anders, als die Form; denn diese ist nur der Eindruck, den der Eine macht, und dieser ist die Güte [1]). Diese Sehnsucht nach der Form kann nicht anders bezeichnet werden, als Liebe; denn die Liebe ist der Drang zur Vereinigung mit dem Geliebten. Wenn also die Materie strebt, mit der Form sich zu vereinen, so ist diess in ihr nichts Anderes, als die Bewegung der Liebe. Allein dieser Zug der Liebe zu dem Einen, von welchem sie die Form erhalten will, scheint zwischen ihr und dem ersten Seyn, sofern doch nur das Gleiche mit dem Gleichen sich zu vereinen sucht, nothwendig eine Wesensähnlichkeit vorauszusetzen. Keineswegs, denn die Materie bewegt sich nicht auf das Eine, um mit dessen Wesen sich zu verbinden, sondern nur auf das, was im Wesen des Einen oder des Willens enthalten ist [2]), und verlangt nur, dass der Wille die Form, diesen Abglanz dessen, was in ihm ist, aus sich herausgiebt. Ist diess aber, so ist zwischen Materie und Form unmöglich ein absoluter Wesensunterschied, sondern im Gegentheil eine Aehnlichkeit; denn so gewiss der Ausdruck davon, dass die Materie in ihrem Wesen von dem Einen absolut verschieden ist, nur der ist, dass sie das Wesen des Einen gar nicht für sich begehren kann, so gewiss ist der Umstand, dass sie die Form begehrt, der Ausdruck der Wesensverwandtschaft beider. Auf diesen Einwand des Schülers antwortet Avicebron: zwischen Materie und Form ist keine Aehnlichkeit; die Materie ist zwar in sich selbst für die Form receptibel, aber dieses ihr inneres Wesen ist ebenso ein äusserer Zwang. Denn wie die Form nur durch die von aussen kommende Bewegung des Willens, welche sie treibt, mit der Materie sich vereint *(fluxu necessitatis et violentiae)*, ebenso wird die Materie durch den Willen gewaltsam mit der Form vereint, und dieses, dass sie im Wesen

1) *Signum quod motus rei quae movetur, non est nisi ad unum et propter unum est, quod motus omnis mobilis non est nisi ad recipiendam formam, et forma non est nisi impressio ab uno, unus autem est bonitas.*

2) *Inter materiam et primum esse non est similitudo, nisi secundum modum, quo materia inquirit lumen et splendorem ab eo quod est in essentia voluntatis ...., non autem movetur ad consequendam essentiam voluntatis, sed movetur ad consequendam formam, quae creatur ex ea.*

unterschieden und doch mit einander geeint sind, ist nur der Ausdruck davon, dass beide dem Willen gehorchen müssen und in seiner Gewalt stehen [1]). Allein diesen Begriff lässt der Schüler ganz auf sich beruhen; ist die Materie in sich selbst receptiv für die Form, so sucht sie dieselbe, sucht sie die Form, so muss sie wissen, dass eine Form ist; das Wissen ist die Voraussetzung des Wollens. Wie aber kann die Materie ein Wissen haben, so lange sie noch ohne Form ist? Die Materie steht der Einheit zunächst; diese Nähe zur Einheit macht, dass ein Strahl des Lichts in die Materie fällt, und dieser erste Strahl aus dem Einen erzeugt in ihr die Sehnsucht nach dem ganzen Licht. Dieses Streben nach dem Licht setzt also zwischen der Materie und dem Einen durchaus keine Wesensverwandtschaft voraus; denn sie hat es nicht aus ihrem Wesen selbst, sondern aus dem von oben in sie fallenden Licht, welches von ihr ganz verschieden ist [2]). Diesem Streben der Materie nach dem Licht, welches im Wesen des Willens ist, antwortet dieser dadurch, dass er die Form als dessen Abglanz in sie fliessen lässt; und wie die Luft des Morgens nur erst ein wenig Licht hat, dagegen wenn die Sonne über den Horizont sich erhebt, mit Glanz und Licht erfüllt ist, so dass sie von der Sonne nichts mehr zu verlangen hat, ebenso wird die Sehnsucht der Materie, wenn der Wille die allgemeine Form in sie giebt, vollständig gesättigt, sie kann nichts weiter mehr begehren, sie ist vollkommen, ist wissend, ist Intelligenz. Dieses Mittheilen der allgemeinen Form an die Materie ist ganz identisch mit ihrem Uebergang vom Nichtseyn zum Seyn, und die erste Verbindung von Materie und Form ist so die Intelligenz. Diese als der reinen Einheit, dem Willen, am nächsten

---

1) *Et hoc est signum, quod obligata sunt voluntati et obedientia ei, quod cum diversa sunt in essentia, tamen unita simul.*

2) *Quia enim materia prima proxima est unitati, debet ut de ejus lumine et virtute fluat in eam, per quod moveatur, ut desideret ad illam, et secundum hoc respondebitur opponenti, quod similitudo est inter materiam et factorem primum, quando posuerat, quod motus harum substantiarum est motus desiderii, sc. quia per hoc quod materia est proxima unitati compellitur acquirere ab ea lumen, quousque influat super eam voluntas formam universalem in effectum, et uniatur cum ea compleaturque natura ejus et fiat intelligentia.*

stehend, ist die vollkommenste; je weiter aber Materie und Form vom Willen sich entfernen, um so weniger kann sich die erste reine Einheit behaupten; in diese drängt sich der Unterschied ein und es entsteht die Vielheit der Formen. Aber das unter sich Unterschiedene strebt sich doch immer mit einander zu verbinden, und was in den obern Sphären als Einigung sich darstellt, erscheint in den untern als Vermischung. Denn obgleich Alles unterschieden ist, so ist es doch in anderer Beziehung eins, und das Princip, welches Alles verbindet, ist nichts als die Einheit selbst, welche Alles bewältigt und in Allem ausgegossen ist [1]). Allein diese Einheit ist nun nicht mehr die allgemeine Materie und Form in ihrer Unmittelbarkeit, sondern diese Einheit ist durch die ganze Welt hindurch vermittelt. Denn nicht blos sucht sich das in den untern Sphären der Welt in den Unterschied Auseinandergegangene unter einander zu vermischen, sondern es bewegt sich immer auf die Einheit zurück; ist es an sich trotz alles Unterschieds doch eins, so bleibt es bei diesem Ansichseyn nicht stehen, dieses wird eine lebendige innere Bewegung aller Sphären der Welt auf die erste Einheit [2]). Wie die erste Materie sich sehnt, die erste Form zu erhalten, so verlangt Alles, was aus Materie und Form verbunden ist, mit dieser ersten Form sich zu vereinen; denn das Unvollkommene strebt nach dem Vollkommenen. Aber wie die Verbindung der Materie und Form oben die vollkommenste ist, was das Seyn betrifft, so ist auch ihre Bewegung die einfachste, die Intelligenz bewegt sich nur in sich selbst und schliesst sich immer auf's Neue mit sich selbst als der Einheit zusammen; die unter ihr befindlichen Verbindungen von Materie und Form, welche in ihrem Seyn nicht die reine erste Einheit von Materie und Form sind und daher nicht die

---

1) *Omnia opposita et contraria inquirunt unitionem .... et radix communis in hoc est, quod unitas vincit omnia et est diffusa in omnibus et retentrix omnium.*

2) *Haec inquisitio et hic motus diffusus est in omnibus? Vere, quia inquirere factorem primum et moveri ad illum inditum est nobis, sed tamen hoc diverse secundum diversitatem propinquitatis et elongationis, quia .... quo fuerit remotior non assequitur eam nisi longissimo motu aut motibus multis et temporibus multis.*

Kraft haben, in derselben unmittelbaren Weise sich in ihrer Identität mit der Einheit zusammenzunehmen, streben doch immer nach dieser Einheit und vermitteln sich so durch eine Reihe von Mittelgliedern hindurch mit der ersten Einheit [1]). Was also oben nur erst ein Subsistiren des Niedern im Höhern war, ist nun eine innere Bewegung des Einen auf das Andere, und diese Bewegung, als die lebendige Einheit geht durch Alles schlechthin hindurch, und indem sie von den untersten Sphären durch die zwischen ihnen und der ersten Einheit befindlichen bis zu dieser vordringt, ist sie ein lebendiges Band der Einheit zwischen Allem. Aber diese Einheit, einmal lebendig geworden, entwickelt den Reichthum ihres Lebens. Die untern Sphären bewegen sich nicht nur immer auf die erste Einheit zurück, diese stille innere Bewegung, als das Allgemeine, treibt aus sich ihre Besonderungen hervor, in denen das Leben der Welt sich darstellt. Indem die Substanz, welche die neun Prädicamente an sich hat, durch die Natur und die drei Seelen sich zurück bewegt auf die allgemeine Intelligenz als die erste Einheit, so verlangt sie darnach, das zu haben, was diese haben. Sie erhält zwar zunächst nur die ihr zukommende Form der Quantität, aber sie erhält nach einander auch die Formen der Natur, der Seele, der Intelligenz, und so entstehen in der Körperwelt auf Grund des Allgemeinen, d. h. der Quantität, die besondern Formen des Unorganischen, Organischen und Vernünftigen [2]). Der Bewegung der Substanz von unten nach oben entspricht eine Bewegung der über ihr befindlichen Sphären von oben nach unten, welche ihr Leben, ihr Licht, ihre Kräfte beständig in die Körperwelt fliessen lassen. So wird das ruhende Seyn ein ewiger Process des Werdens, die Einheit

1) *Similiter dicendum est de omni, quod est in materia et forma quod .... quo magis ascenderit esse, fient pauciora motus et desideria propter suam propinquitatem ad perfectionem, et propter hoc etiam esse quo magis ascenderit .... erit ejus actio magis una et durabilior sine tempore.*

2) *Similiter dicendum est de substantia, quae sustinet praedicamenta, quia haec etiam materia movetur ad recipiendam formam quantitatis priorem, et postea ad recipiendam formam metallinam, deinde vegetabilem, deinde sensibilem, deinde rationalem, deinde intelligibilem, donec conjungatur formae intelligentiae universalis.*

wird Leben, und indem es von oben nach unten und von unten nach oben immer sich bewegt, und so beständig mit sich selbst sich vermittelt, ist es ebenso der eine Grund, welcher den Unterschied werden lässt, wie denselben mit der Einheit zusammenfasst.

Damit ist die zweite Unterabtheilung des ersten Stücks vollendet. Das Erste, was wir hier hervorzuheben haben, ist der neue Begriff des Verhältnisses der allgemeinen Form und Materie. Sind beide bisher in ihrer Zweiheit nur das eine gemeinsame Princip des Seyns gewesen, in welchem Alles schlechthin eins ist, und hat eben daher der Unterschied, welcher in der Welt sich findet, nicht in befriedigender Weise erklärt werden können, so werden nun beide, indem sie aus ihrem Grund, dem Willen, begriffen werden, was sie an sich sind, das eine Princip des Seyns, aber indem sie dieses nicht unmittelbar schon sind, sondern eben erst werden müssen, lassen sie als die Zweiheit der einen Form und einen Materie die Vielheit und den Unterschied aus sich werden, oder werden es selbst, und sind so in ihrer Beziehung aufeinander ebenso Princip der Einheit wie des Unterschieds. Die eine Form bewegt sich mit Nothwendigkeit, noch ehe sie aus dem Willen herausgeht, auf die Materie, und erzeugt in dieser die Bewegung auf ihr Licht; wirklich wird diese an sich seiende Bewegung durch einen Akt des göttlichen Willens, welcher die Form aus sich entlässt; sobald dieses geschehen ist, sobald Materie und Form wirklich ineinander eingehen, nehmen sie sogleich eine Vielheit von Erscheinungen an, und die erste reinste Erscheinung derselben ist die Intelligenz; in ihr ist die Form noch volle Einheit, wie die Verbindung zwischen ihr und der Materie die innigste. Aller Unterschied in der Welt kommt also in letzter Beziehung nur dadurch zu Stand, dass die eine Form die Materie nicht mit einemmal durchdringen, sondern nur von einem Theil zum andern sich vorwärts bewegen kann. Dieser Widerstand, den sie bewältigen muss, schwächt ihre Kraft ab, um so mehr, da sie als aus dem Willen herausgetreten, je mehr sie in die Materie eindringt, um so mehr von ihrem Quell sich entfernt; eben daher wird sowohl die Einheit, d. h. die Geistigkeit, der Form schwächer, als die Verbindung zwischen ihr und der Materie loser.

Daher wird der Begriff auch so gewendet: die Materie steigt herab, entfernt sich vom Willen, und indem sie die Form, welche oben in sie eingegangen, ihr zu folgen zwingt, trennt sie die eine Form in viele, weil sie selbst in diesem Herabfliessen sich relative Abgrenzungen, von einander unterschiedene Theile giebt. Immer aber ist es nur die Bewegung, in welcher beide zu einander sich befinden, eine Bewegung, welche ebenso an der Emanation der Form aus dem Willen, d. h. aus seinem Wesen, wie diese selbst an einem freien Act des Willens ihren Grund hat, welche den Unterschied werden lässt; sobald die Materie und Form in reale Beziehung mit einander gesetzt sind, ist diese Bewegung gegeben. Sie können also gar nicht verbunden werden, ohne sich ineinander zu bewegen, und sie können ineinander nicht werden, ohne sogleich die Besonderung an sich zu nehmen. Die erste Besonderung beider ist die Intelligenz; als solche ist ihre Form verschieden von der allgemeinen, welche in den Willen fällt, ihre Materie verschieden von der allgemeinen, von der sie nur ein Theil ist. So ist die Intelligenz selbst als das erste Glied der Welt aus dem Process des Werdens, in welchen Materie und Form mit einander gesetzt werden, begriffen. Indem nun Materie und Form in einer Vielheit auf einander folgenden, relativ von einander unterschiedenen Stufen ineinander eingehen, sind alle Materien und alle Formen nur die eine Materie und eine Form als gewordene. Tritt also auch das allgemeine Wesen beider als solches nicht in die Erscheinung, sind sie als allgemeine für sich nicht existent, so sind nur desto mehr alle Unterschiede nur das allgemeine Wesen selbst. Dieses bleibt nicht mehr hinter den Erscheinungen als der sie tragende Grund, und ist nicht mehr blos in Allem die Einheit, sondern es selbst giebt sich die Besonderung und Erscheinung, und ist Alles, wie Alles nur es ist. Wesen und Erscheinung, Allgemeines und Besonderes, Einheit und Unterschied können gar nicht mehr von einander getrennt werden. Damit ist der Unterschied aus der Einheit als in sich selbst gedoppelter erklärt, ist nichts anders als die gewordene Vermittlung der zwei Einheiten mit einander. Ist diess, so ist auch die Einheit des Seyns in Materie und Form keine blos an sich seiende, kein Subsistiren des Einen im Andern mehr, sondern

ein lebendiges sich Zurückbewegen aller Wesen auf die Einheit, ein sich Zusammenfassen in der Einheit, ein Leben der Einheit, welches den Charakter der Geistigkeit an sich hat. Man bemerke auch, wie das Werden und das durch dasselbe gesezte Leben ein doppeltes ist, wie oben zwischen substantiellem und accidentellem Seyn unterschieden wurde. Die eine Form bildet mit der einen Materie die Reihe der Substanzen von der Intelligenz bis zur Körperlichkeit, in welcher sie als Quantität erscheint. Wie nun die Materie und jeder Theil derselben (denn die Substanz der Welt, d. h. die Materie in ihrem untersten Theil strebt ja auch ihrerseits nach der Form) die Form erhalten hat durch sein Streben auf dieselbe einerseits, und durch die Bewegung des Willens, welcher die Form aus sich fliessen lässt, andererseits, so streben auch die gewordenen Substanzen zu dem Vollkommenen, d. h. zur Intelligenz als der qualitativ vollendetsten Verbindung der Materie und Form zurück, und diese lässt von dem Reichthum ihres geistigen Lebens in die Körperlichkeit fliessen, um auf's Neue auch in dieser zu ihrer Erscheinung zu kommen.

Damit ist nun Vieles klar gemacht, aber noch nicht Alles. Es handelt sich ebenso auch darum, in dem bisher Entwickelten die Momente aufzufinden, an welchen sich die Untersuchung bis zu ihrem letzten Resultat weiter bewegt. Ein Hauptbegriff, welcher sich durch die ganze obige Lehrentwicklung hindurchzieht, ist das absolute Aussereinander von Materie und Form, und ihr absoluter Unterschied von der Einheit, d. h. vom Willen. Dieser Begriff wird nun erst in seiner Bedeutung für sich selbst hervorgehoben, auf seine höchste Spitze getrieben und auf seinen adäquaten Ausdruck gebracht. Eben damit bricht sich seine Starrheit, und das unvermittelte Nebeneinander seiner zwei Momente treibt auf eine Vermittlung in einem dritten Höhern. Wenn man diesen fünften Traktat in seinem Zusammenhang nimmt, so sieht man, wie Avicebron hier nur die Consequenz der in den vorhergehenden Traktaten aufgestellten Begriffe zieht, aber eben dadurch sich veranlasst sieht, auf ein Höheres zurückzugehen, aus welchem sie selbst begriffen werden, so dass an die Stelle der Unmittelbarkeit, in welcher sie zunächst auftreten, die Ver-

mittlung tritt, wodurch der Begriff selbst wesentlich modificirt wird. So haben wir schon gesehen, wie er, was unmittelbar Princip des Seyns war, als solches werden lässt, und damit statt der abstrakten Einheit des Seyns den Begriff des aus Unterschied und Einheit vermittelten Seyns gewinnt. Ebenso kommt er von der abstrakten Trennung der zwei Momente des Begriffs der Materie und Form, ihres Füreinander und Aussereinanderseyns auf eine Vermittlung beider nur dadurch, dass er diese Trennung beider auf die höchste Spitze treibt. Ist nämlich das Wesen beider schlechthin verschieden, so kann ihre Verbindung nicht in ihrem Wesen ihren Grund haben, sondern in einem Andern, von ihnen Verschiedenen, im Willen. Der Akt ihrer Vereinigung ist ein Akt der Allmacht, deren Wesen eben darin sich erweist, dass sie das Widersprechende vereint, und der Ausdruck davon, dass es ein Aeusseres ist, welches Materie und Form verbindet, ist der, dass der Wille nicht die Form als die Einheit der Materie eindrückt, sondern die Einheit sowohl der Form als der Materie giebt. Ist aber so der Wille als das Princip der Vereinigung beider schlechthin ausser beiden, so sind nothwendig umgekehrt beide schlechthin ausser dem Willen. Eben darum kann nun auch das andere Moment an ihrem Begriff, wornach sie in ihrem Wesen aussereinander sind, nicht mehr in den Willen, sofern er das Wissen des göttlichen Verstands ist, fallen. Hat also Avicebron eben dieses Moment in den göttlichen Verstand fallen lassen, das zweite dagegen, die Verbindung beider, in die Welt, so fallen jezt beide ausser Gott. Auch das Wesen der Materie für sich und der Form für sich, abgesehen von aller Beziehung beider aufeinander, ist durch den göttlichen Willen aus dem Nichts geschaffen. Denn in der That ist Materie und Form die Zwei, Gott dagegen das Eine, so ist zwischen beiden eine Vermittlung gar nicht möglich; es ist der Natur der Sache zuwider, eine solche zu verlangen, weil zwischen eins und zwei kein Mittleres sein kann. Somit fällt die Zweiheit ausser Gott; aber sie ist doch, setzt also einen Grund voraus; dieser kann nur Gott selbst seyn; aber er ist nicht der Wesensgrund der Zweiheit, er setzt die Zweiheit nur als Wille und als solcher aus dem Nichts. Damit ist zugleich der Unterschied der

Materie und Form in seinem Grund erfasst; sind beide ihrem Wesen nach nur der reine Gegensatz zu dem Einen, so sind sie als die Zweiheit auch unter sich selbst der absolute Unterschied. Dieses, dass der Wille Materie und Form in ihrem Wesen aus dem Nichts schafft, ist nur der Ausdruck des methaphysischen Unterschieds zwischen Endlichem und Unendlichem als der Zwei von dem Einen, und dieser Begriff selbst ist nur die Consequenz des absoluten Wesensunterschieds zwischen Materie und Form. Zu fragen, warum nach der Einheit die Zweiheit kommt, ist ebenso widersinnig, als den Willen als Allmacht zu fragen, warum er schafft und so schafft. Die Schöpfung des Wesens der Materie und Form aus Nichts ist daher gar nichts anders als das unmittelbare Neben- und Nacheinander der Einheit und Zweiheit; dieses metaphysische nothwendige Verhältniss des Endlichen und Unendlichen ist aber als solches noch nicht begriffen, und diese seine Unerklärlichkeit kommt zu ihrem Ausdruck in dem Akt des Willens, als Allmacht, der aber in letzter Beziehung so wenig frei ist, dass er vielmehr selbst durch dieses nothwendige Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen determinirt ist, d. h. eben als die Einheit nur die Zweiheit setzen kann. Somit haben wir, Materie und Form als die Zwei sind absolut unter sich verschieden, und eben damit der absolute Unterschied von dem Einen, wie andererseits aus dem absoluten Unterschied des Einen von den Zwei, das Aussereinander, das Getheiltseyn der Zwei in sich selbst folgt. Sind nun so Materie und Form in ihrem Unterschied und in ihrer Einheit, d. h. ihrer Verbindung, mithin die beiden Momente an ihrem Begriff, das Aussereinander und Beieinander ebenso aussereinander, wie ausser Gott, so ist damit der Begriff auf eine Spitze getrieben, dass er sich aufhebt. Indem der Wille als Macht zuerst den reinen Wesensunterschied von Materie und Form und dann ihre Verbindung setzt, erweist sich, wie diese beiden Momente bisher nur nebeneinander waren, und dass, wollte man dabei stehen bleiben, alle rationelle Erklärung des Verhältnisses der Materie und Form unter sich und zu Gott aufgegeben werden müsste. Man fühlt also die Nothwendigkeit einer Vermittlung des unmittelbar nebeneinander Hingestellten, und gelingt es im Folgenden, einerseits die zwei Momente des

Begriffs der Materie und Form, andererseits das Endliche mit dem Unendlichen zu vermitteln, so ist damit die Untersuchung abgeschlossen.

Verfolgen wir nun den weitern Verlauf der Entwicklung, wie er noch im Bisherigen enthalten ist, und nehmen wir zuerst den Begriff der Materie und Form, so ist der weitere Schritt, welchen Avicebron thut, der, dass wenn er Materie und Form ganz in gleicher Weise in ihrem Wesen durch den Willen hat aus dem Nichts geschaffen seyn lassen, nun zwischen Materie und Form so unterscheidet, dass die Form allein durch den Willen, die Materie aber an sich schon ist. Ausgehend davon, dass Alles nach der Einheit strebt, muss dieses Streben auch der Materie vindicirt werden. Soll dieses nicht eine Wesensähnlichkeit zwischen ihr und dem Einen voraussetzen, so kann diese Einheit nicht die Gottes, sondern nur die Einheit seyn, welche bisher immer als solche aufgetreten ist, die Form. Die Materie strebt nach der Form als der Einheit, und damit ist der Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem gerettet. Aber dieses Streben nach der Form setzt zwischen Materie und Form eine Wesensverwandtschaft; um also den absoluten Wesensunterschied zwischen beiden zu retten, kann die Form nicht mehr vom Willen wesentlich unterschieden, sondern muss in das Wesen des Willens selbst gesetzt werden. Das ist das Erste. Aber wie ist nun das Streben der Materie auf die Form als ein von ihr absolut Verschiedenes, mit der Einheit des Willens Identisches möglich? Dadurch, dass die Materie an sich schon ist; indem sie so ist, ist sie in ihrem Wesen von der Form absolut verschieden und schlechthin ausser ihr, aber sie ist der Form, die im Willen ist, doch nahe. Man bemerke hier, wie Avicebron ausdrücklich sagt, die Materie, indem sie die Form begehrt, ist noch nicht, hat noch kein *esse;* sie will ja erst durch die Form vom *non esse* zur *delectatio esse*, wie er sich ausdrückt, übergehen. Allein die Materie ist doch an sich, und vor der realen Verbindung derselben mit der Form haben wir hier eine an sich seiende zum mindesten begriffliche Beziehung beider aufeinander; denn so gewiss die Luft, in welche die Morgenröthe fällt, ein eigenes Seyn haben muss, um dieselbe in sich aufzunehmen, so gewiss

muss die Materie, soll sie durch das wenige Licht, das vermöge ihrer Nähe zum Willen in sie fällt, zum Verlangen nach der ganzen Form angeregt werden, seyn. Darin liegt zugleich, dass diese erste an sich seiende Beziehung beider aufeinander von Anfang an den Charakter des Werdens an sich hat. Die Materie also ist schlechthin ausser dem Willen, wie die Form im Willen ist; darin liegt der absolute Wesensunterschied beider, in diesem unvermittelten Nebeneinanderseyn. Die Beziehung beider aufeinander, die andere Seite ihres Begriffs, liegt darin, dass die Materie in der Nähe des Willens, und damit der Form ist, und diese Beziehung stellt sich von Anfang an dar, als ein Fliessen des Einen in das Andere, eine Bewegung des Einen auf das Andere, als ein an sich seiendes Werden. So fallen die Momente des Begriffs der Materie und Form immer noch aussereinander, aber sie sind einander nun schon sehr nahe gebracht, fallen nicht mehr das eine in Gott, das andere in die Welt, sondern sind beide über der Welt. Die an sich seiende Form vor aller Existenz in der Welt, wie sie im Willen ist, ist von der an sich seienden Materie ebenso verschieden, wie in Beziehung auf sie, und zwar ist diese an sich seiende Beziehung, mag auch die reale Verbindung beider dem Willen als solchem vindicirt werden, unabhängig vom Willen; weil die Materie ihm nahe ist, kann er nicht verhindern, dass aus seinem Wesen ein Strahl in diese fällt und sie in Bewegung setzt. Die einzige Frage, welche man noch machen muss, ist daher nun die, wie kommt die Materie in die Nähe des Willens, und woher kommt sie, wenn sie nicht aus dem Willen kommt, sondern neben ihm ist?

Fassen wir nun das Andere in's Auge, das Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen, so ist diess zunächst ebenso ein reines Aussereinander, und das Endliche ist durch einen Akt des Willens aus Nichts producirt. Allein es erweist sich, dass das Endliche in dem einen Moment seines Wesens, in der Form, aus dem Wesen des Willens kommt, und andererseits, wenn man das, was Avicebron von dem Streben aller Wesen nach der Einheit aufmerksam betrachtet, so ergiebt sich, dass er immer problematisch lässt, was diese Einheit ist, ob das Eine oder Gott, oder nur die erste Einheit der Materie und Form, die Intelligenz.

Strebt Alles zu dem Einen zurück, so setzt diese Bewegung eine andere voraus, die des Einen auf Alles, d. h. es muss Alles aus dem Einen geworden seyn, so gewiss die Bewegung aller Wesen auf die nächste Einheit, die der Materie und Form in der Intelligenz, ein Gewordenseyn Aller aus der Einen Form und Einen Materie voraussetzt. Damit sind wir nun zum zweiten Stück gekommen, und es handelt sich nur noch darum, zu sehen, wie Avicebron in diesem letzten Theil seine Theorie zu Ende führt.

Aus allem Bisherigen erhellt, dass die Materie sich darbietet wie ein Buch oder eine Tafel, in welche die Form als Worte oder Buchstaben geschrieben ist. Das Verständniss derselben ist der Weg zum Erkennen Gottes, aber zu diesem gelangt man nicht so unmittelbar; man muss vorher die Erkenntniss des Wesens des Willens, des *verbum agens* erlangen. Der Wille als wirkendes Wort ist das Princip der Bewegung; als solches ist er zunächst unterschieden von dem Princip des Seyns. Nachdem er Materie und Form geschaffen hat, und nachdem die verschiedenen Sphären der Welt durch ihn geworden sind, hat er sich mit ihnen, wie die Seele mit dem Körper, verbunden, hat sich in sie ausgegossen, und alles Seyn durchdrungen. Auf dieser wesentlichen unzertrennlichen Verbindung, welche der Wille mit den verschiedenen Stufen des Seyns sich gegeben hat, beruht ihr Leben [1]). Dieses Leben, auf welchem die Bewegung ihrerseits beruht, wird aber durch die Unterschiede des gewordenen Seyns, welches der Wille für seine Lebensmittheilung schon voraussetzt [2]), selbst ein unterschiedenes. Es ist im Wesen ein und dasselbe Leben, und hat einen und denselben Grund, aber in der geistigen Substanz stellt es sich dar als eigentlicher Wille und als Erkennen, in der Natur als die Bewegung des organischen Lebens, in dem Körper als blos räumliche Bewegung, wie die Kreisbewegung der Himmelskörper. Nicht nur dieses, die Be-

1) *Verbum i. e. voluntas, postquam creavit materiam et formam, ligavit se cum illis, sicut est ligatio animae cum corpore, et effudit se in illis, et non discessit ab eis, et penetravit a summo usque ad infimum.*

2) *Substantia corporalis non habet tantam vim ad recipiendum eum (sc. motum), quantum substantia spiritualis, propter elongationem sui ab origine.*

wegung des Willens theilt sich der Welt in der Weise mit, dass immer die höhern Sphären der Welt den niedern dieselbe vermitteln; die körperliche Substanz hat ihre Bewegung nicht unmittelbar vom Willen, sondern durch Vermittlung der geistigen Substanzen, und diese unter sich vermitteln sich ebenso das Eine Leben, welches vom Willen ausströmt. Eben darum ist der Wille in anderer Weise in dem Niedern als in dem Höhern [1]); denn indem dieses eine Leben, diese eine Bewegung durch die Reihe der Wesen herabsteigt, und daher von ihrem Quell sich entfernt, wird sie quantitativ verringert, und dieser quantitative Unterschied, welchen sie an sich nimmt, erscheint als qualitativer, welchen die eine allgemeine Bewegung in dem Besondern, in das sie eingeht, sich gibt. Endlich geschieht diese Mittheilung des Willens an die Welt unzeitlich, wenn gleich in den untern Sphären ihre Erscheinung die Zeit ist [2]).

Was sich zunächst für uns ergibt, ist diess, dass die Wissenschaft des Willens im Verhältniss zu der der Materie und Form die *scientia patiendi et agendi* ist, letztere also zu ihrem Objekt die Principien des Seyns als ruhenden hat. Ist diess, so ist der Wille von Form und Materie durchaus verschieden [3]), und sofern beides, Bewegung und Seyn, in der Welt ineinander ist, haben wir Materie und Form als den Grund des Seyns einerseits, und den Willen als das *totum movens et agens* andererseits nur erst nebeneinander, ohne dass noch das Eine wesentlich im Andern, als dem Höhern, enthalten wäre. Sei nun das Seyn in der Welt in seinen Stufen aus einem Process des Werdens von Materie und Form, oder durch den Akt des Willens, oder

1) *Ergo oportet, ut in substantiis spiritualibus et corporalibus sint diversi ordines voluntatis in penetrabilitate et impressione secundum diversitatem substantiarum in superioritate et inferioritate, et propinquitate et remotione, et spiritualitate et corporalitate.*

2) *Voluntas penetrat omnia sine motu, et agit omnia sine tempore. Sed quomodo fit voluntas motus? propter materiae substantiam, quia materia, quando fuerit spissa et remota ab origine voluntatis debilitatur ad subito recipiendam actionem voluntatis sine tempore et sine motu. Ergo oportet ex hoc, ut materia sit mobilis a voluntate in tempore.*

3) *Oportet, ut aliud sit voluntas, quam materia et forma, sed virtus ejus defluxit in materiam et ligata est cum ea.*

durch beides zugleich geworden, weder das Eine noch das Andere, weder jene erste Bewegung der Form und Materie zum Ineinander, deren Resultat das Seyn der Welt als gewordenes ist, noch dieser Akt des Willens als allmächtiger ist identisch mit dem vom Willen der Welt mitgetheilten Leben, und im letztern Fall schafft der Wille zweierlei, Seyn und Leben, und zwar so, dass das erste die Voraussetzung des letztern ist. Allein wenn Avicebron schon in der Einleitung das Verhältniss der Wissenschaft der Materie und Form zu der des Willens so bezeichnet hat, dass erstere in letzterer ihre Wurzel hat, so kann auch Materie und Form ihrem Wesen nach nicht in diesem gleichberechtigten Nebeneinander zum Willen sich behaupten, sie muss in irgend einer Weise in ihn selbst zurückgehen, als ihre Wurzel.

Der Wille, damit geht Avicebron in der That zu diesem seinem zweiten Verhältniss zu Materie und Form über, ist eine göttliche Kraft, welcher die Materie schafft, und dann Materie und Form verbindet; indem er sie verbindet, verbindet er sich mit ihnen, wie die Seele mit dem Körper, und theilt ihnen die Bewegung mit. Materie und Form zusammen verhalten sich also zum Willen, wie der Leib zur Seele, oder wie die Luft zum Licht. Giesst sich der Wille der Materie ein, so wird sie wissend, wird Intelligenz, und hat alle Formen in sich. Aber so ist der Wille, wie der Schüler sogleich hervorhebt, offenbar identisch mit der Form; denn die Form ist es ja, welche in die Materie eingehend die Intelligenz und die übrigen Formen werden lässt, und zur Materie sich verhält, wie die Seele zum Leib. Ist also schon die Form der ganzen Materie eingegossen, ihr Wesen durchdringend und erfüllend, wie kann ausserdem noch der Wille die Materie durchdringen? Nimmt man also Form und Willen so unmittelbar in Eins zusammen, dass das Wesen beider im Grund zusammenfällt, und lässt man nun auch die Materie durch den Willen geschaffen werden, statt dass sie oben erst an sich neben dem Willen war, so lässt sich doch zwischen der vom Willen der Materie mitgetheilten Form, welche als Geistiges selbst schon Princip des Lebens und der Bewegung ist, und der vom Willen der Materie mitgetheilten Bewegung nicht mehr unterscheiden. Soll also ein Unterschied zwischen beiden

seyn, so kann die Form nicht so unmittelbar identisch seyn mit dem Willen; sie muss ebenso Eins mit ihm, als ein Anderes von ihm seyn. Das ist der neue Begriff, auf den Avicebron kommt: Ist die Materie die Tafel, so ist die Form das in sie Geschriebene, der Wille der Schreiber; ist die Form eine geistige Kraft, so ist der Wille eine noch viel geistigere Kraft, ja er ist schlechthin die geistige Kraft; die Form ist nur das Licht, welches von dieser Kraft ausströmt, und die Materie, indem sie das Licht in sich aufnimmt, nimmt zugleich die Kraft in sich auf, welche das Licht von sich ausströmen lässt. Das Verhältniss ist wie das der Sonne zum Sonnenlicht in der Luft. Wie die Sonne als Kraft das Licht von sich ausstrahlt, so der Wille die Form, und so gewiss das Licht gar nicht sich halten kann in der Luft, ohne beständig im Zusammenhang mit der es aus sich erzeugenden Kraft zu bleiben, so gewiss ist die Kraft des Willens zugleich mit der Form in die Materie ausgegossen [1]). Darin liegt nun schon, die Form ist an sich das Wesen des Willens; indem sie von ihm ausgeht, wird sie ein Anderes, wie der Wille ein Anderes wird im Verhältniss zu ihr. Aber obgleich sie beide von einander unterschieden sind, so ist doch das Eine immer mit dem Andern; nur ist dieses Miteinanderseyn der zwei einander äusserlich Gewordenen noch kein innerliches, sondern erst nur ein äusserliches. Der Wille ist die die Form haltende Kraft; diese ist immer mit der Form, so gewiss die Form aus ihr stammt, aber sie ist nicht die Form selbst, auch nicht in der Form, sondern kommt ihr von aussen zu. Ist aber der Wille Allem eingegossen, und ist schlechthin Nichts ohne ihn, so muss man sagen, Alles ist aus ihm geworden; zunächst zwar ist Alles in seinem Wesen aus Materie und Form constituirt, aber Materie und Form sind selbst nur aus dem Willen, erstere durch einen Akt des Willens als solchen gesetzt,

---

1) *Postquam voluntas est virtus spiritualis, sed multo excellentior quam spiritualis, non dubites ipsam infundi materiae et comprehendere eam simul cum forma: exemplum autem hujus est, sicut penetratio virtutis solis i. e. virtutis diffundentis lumen, et unitio ejus cum lumine solis in aëre. Ergo erit voluntas sicut virtus, et forma sicut lumen, et aër sicut materia.*

letztere aus seinem Wesen geflossen. Wenn man also auch sagen kann, die Form selbst verbindet sich mit der Materie und erhält sich in dieser Verbindung mit ihr, so muss man doch sagen, die Form, welche nur ein Eindruck der Einheit des Willens ist, hat vom Willen selbst die Kraft erhalten, vermöge deren sie mit der Materie sich verbindet und in dieser Verbindung sich behauptet. Somit ist das, was Materie und Form mit einander verbindet, in letzter Beziehung nur der Wille; aber der Wille verbindet sich mit der Materie durch Vermittlung der Form, und darum kann man sagen, die Form verbindet sich mit der Materie, weil die Form das Mittlere ist zwischen Materie und Wille. Wenn also der Wille zugleich mit der Form der Materie eingegossen ist, so ist diess nur so zu denken, dass der Wille durch Vermittlung der Form in der Materie wirkt, d. h. dass die Form nichts Anders ist, als seine Kraft selbst, welche in die Materie eingeht [1]). Der Wille ist also der Urquell *(origo)* der Form, und die Schöpfung ist nichts Anderes, als der Ausgang der Form aus dem Willen und ihr Einfliessen in die Materie, welches ohne Bewegung und Zeit geschieht. Wie ein Spiegel das Bild dessen wiedergiebt, der in ihn hineinschaut, so erhält die Materie, indem der Wille in sie blickt, die Form. Dieser Einblick des Willens ist ein Wirken desselben auf die Materie; alles was wirkt, wirkt nur durch seine Form; also auch der Wille kann der Materie nichts Anderes als eben nur seine Form eindrücken. Somit sind alle Formen nur ein Eindruck der Weisheit *(sapientia)* in der Materie; diese eine Form aber wird in der Materie eine Vielheit, weil sie, indem sie in die Materie eingeht, von ihrem Urquell sich entfernt, und eben daher die folgenden Verbindungen der Materie und Form nicht unmittelbar aus dem Ausfluss der Form aus dem Willen stammen, sondern schon durch die erste Verbindung von Form und Materie vermittelt sind [2]). Allein

1) *Forma est impressio unitatis et virtus retinendi unitatis, et voluntas est virtus unitatis. Ergo virtus retinendi voluntas est; sed voluntas retinet materiam mediante forma et propter hoc dicitur, quod forma retinet materiam, quia forma est media inter materiam et voluntatem.*

2) *Cur ergo haec impressio est diversa in materia? propter elongationem ab origine et propter receptionem alio mediante et sine alio mediante.*

wenn auch die Materie die Form von dem Willen erhält, so erhält sie doch nicht das Wesen des Willens [1]); wie verhält sich also in letzter Beziehung die Form zum Wesen des Willens? Und woher denn die Materie selbst, welche der Wille immer schon voraussetzt? Was das Erste betrifft, so sagt Avicebron im vierten Traktat, der Wille als schöpferische göttliche Kraft, welche Materie und Form setzt, kann diess nur, indem er sich selbst bestimmt; so ist er als Wille ein Anderes von seinem Wesen [2]). Fragt man, worin dieses Andersseyn besteht, so ist die Antwort: darin, dass der Wille, sofern er Materie und Form schafft, d. h. miteinander vereint, diess nicht kann mit seinem Wesen, welches unendlich ist, sondern nur mit seinem Willen, welcher sich selbst determinirt. Der Wille, nur in seinem Wesen genommen, ist unendlich; aber so hat er keinen nach aussen gehenden Akt; sofern also die Form von ihm ausfliesst, kann er nicht unendlich seyn, sondern so gewiss die Form anfängt, und dadurch, dass sie anfängt, endlich wird, so gewiss ist auch der Wille, sobald er anfängt zu wirken, endlich. Ist also die Form das rein Endliche, das Wesen Gottes das rein Unendliche, so ist der Wille das Mittlere zwischen beiden, sowohl das Eine als das Andere, unendlich in seinem Wesen, endlich in seinem Wirken, und ist so die Vermittlung zwischen dem Unendlichen und Endlichen, d. h. zwischen Materie und Form [3]). Dieses stellt sich genauer so dar: die wirkende Kraft in ihrem Wesen selbst ist nicht endlich, sondern nur in ihrer Wirkung; sie selbst ist wesentlich unendlich, weil sie keinen Anfang hat; nur das Wirken des Willens, weil es einen Anfang hat, ist endlich [4]). Allein

1) *Cum tamen materia non recipiat essentiam ejus, a quo recipit formam.*

2) *Voluntas remota actione ab ea, ipsa et essentia sunt unum, et considerata cum actione erat alia ab essentia, secundum hoc quod diffinivit se in principio creationis i. e. unctionis materiae et formae.*

3) *Ergo debet ut voluntas sit media inter essentiam altissimam et formam quae defluxa est voluntate; sed quando intellexerimus voluntatem non agentem, tunc non erit media et finita, sed ipsa et essentia sunt idem.*

4) *Voluntas i. e. virtus efficiens finita est secundum effectum, et non est finita secundum essentiam, et cum hoc ita sit: effectus ejus erit finitus,*

was ist denn dieser Anfang, durch welchen die Form endlich wird? Dieser Anfang ist das, dass sie gegen den Willen begrenzt ist, ihre Grenze hat am Willen als dem Höhern. Sofern sie im Willen ist, ist sie in Potenz, aber nur *respectu facti*, d. h. gegen die Verbindung mit der Materie; eben daher ist sie im Willen vollkommen in Akt, ja viel vollkommener, als sie ausser dem Willen in der Materie ist, weil ihre Aktualität, sofern sie im Willen ist, noch ungetrübt und ungeschwächt ist durch die Materie. Ihre Grenze am Willen, als dem Höhern, hat sie nur, sofern sie ausser ihm ist, und nicht dieses ausser dem Willen seyn an sich ist der Grund der Endlichkeit der Form, sondern ihre Verbindung mit der Materie. Nur als mit dieser verbunden ist die Form endlich, und nur dieser Anfang der Vereinigung mit der Materie macht die Form endlich. Also sagt Avicebron, die Form ist geflossen von dem Licht, welches über der Materie ist, nämlich von dem Licht welches im Wesen des Willens ist. Die materielle Form stammt aus der Form des Willens, *forma voluntaria*. Diese letztere Form, sofern sie im Wesen des Willens ist, ist, weil das Wesen des Willens unendlich ist, das Unendliche aber keine Form an sich hat, nicht im eigentlichen Sinn Form. Denn die Form wird zur Form erst durch den Gegensatz zur Materie, durch welche sie endlich wird. Ist sie also im Willen, und zwar so, dass sie in ihm nicht wie in ihrer Materie subsistirt, so ist sie nichts Anders, als das Wesen des Willens selbst. So gewiss der Wille die Form setzt, so gewiss hat er als die Ursache dieselbe wesentlich in sich, aber weil in der Ursache Alles viel vollkommener ist, als ausser derselben und conform mit dem Wesen der Ursache, so ist die Form, sofern sie im unendlichen Wesen des Willens ist, nicht Form [1]); ja sie ist, sofern sie im Willen ist, selbst unendlich [2]); endlich

sed voluntas non est finita secundum effectum nisi quia actio ejus habet initium, et ideo sequitur voluntatem.

1) *forma, quae est in essentia voluntatis, licet vocetur forma, non est nisi uniendo ea et appellando, sed secundum veritatem non est forma quia non sustinetur in aliquo.*

2) *Putatur forma esse infinita ex parte voluntatis; distinguere formam a voluntate difficile est, quia distinctio non est nisi propter materiam. .... Dicitur forma esse finita, unde est creata i. e. unde incepit ejus unitio cum materia.*

ist sie nur dadurch, dass sie angefangen hat durch den Willen, und dieser Anfang ist gar nichts Anderes, als ihre Vereinigung mit der Materie. Endlich ist die Form, sofern sie in Beziehung steht zur Materie, unendlich, sofern sie im Willen ist. So ist nun in der That nicht mehr das Wesen des Willens, als in sich unendlich und im Wirken endlich, das Mittlere zwischen dem Endlichen und Unendlichen, sondern die Form selbst ist das Endliche und Unendliche. Der Wille stellt sich also dar als göttliche Weisheit, deren wesentlicher Inhalt die unendliche Fülle der Formen [1]) ist, welche ebenso bezeichnet werden kann, als die Unendlichkeit der einen Form. Alle Formen der Welt sind nur der Eindruck und Ausfluss dieses Inhalts des Willens; diesen Ausfluss wirkt der Wille durch einen nach aussen gehenden Akt; indem er nach aussen wirkt, ist er determinirt; aber diese Determination ist ebenso eine Determination des Willens durch die Materie; denn durch diese wird die Form endlich und begrenzt. Indem also der Wille die Form nur in die Materie fliessen lassen kann, ist seine Wirkung nothwendig endlich.

Woher also die Materie? Ist sie im Gegensatz zur Form als dem in sich selbst Unendlichen das Prinzip des Endlichen? Diese Frage wirft Avicebron selbst auf [2]). Die Materie stammt aus dem Wesen Gottes selbst, die Form aus der Proprietät des göttlichen Wesens, welche nichts anders ist, als die Weisheit und Einheit. Aber in Gott ist diese Proprietät nicht ein Aeusseres, sondern die Natur seines Wesens selbst, und das ist der Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen, dass das Geschaffene zwei Wesen sind, Materie und Form, während in Gott Wesen und Proprietät schlechthin identisch sind. Materie und Form sind aber diese Zwei, weil sie selbst das Princip der Wirkung des Einen sind, d. h. weil Gott als schlechthin in sich einer, ohne den Unterschied aus sich zu setzen, gar nicht wirken könnte, und daher folgen sie so unmittelbar ohne alles Mittlere auf die Einheit des Ersten. Sie folgen auf die Einheit des Ersten als

1) *forma omnium in ejus essentia est.*

2) *Omnes formae quaecumque subsistunt in materia impressiones sunt a sapientia essentiae primae, et quando hoc dicimus de forma, quid dicemus de materia?*

des Unendlichen eben nur als das Endliche; sie sind in ihrer Zweiheit die nothwendige Voraussetzung, das Princip des Endlichen [1]). Hat aber so das göttliche Wesen eine wesentliche Proprietät an sich, so ist diese Proprietät nach dem Begriff der Proprietät wenigstens dasjenige, was Gott von Allem andern unterscheidet, und ist diess, so scheint das Wesen Gottes sein Seyn, seine Aktualität nur zu erhalten von dieser Proprietät, wie die Materie ihr Seyn nur erhält durch die Form; es scheint mit andern Worten in Gott selbst der Unterschied von Form und Materie zu fallen, und das Wesen Gottes in sich selbst genommen ist so selbst nur die Possibilität, so gewiss die Materie, abgesehen von der Form, nur die Possibilität ist. Wenn nun Avicebron darauf antwortet, die Materie wird Possibilität genannt, nur sofern sie die Form als ein Anderes in sich aufnimmt, und diese Nothwendigkeit, die Form als ein Anderes in sich aufzunehmen, hat die Materie nur, sofern sie unter dem Willen ist, und der Wille über der Form ist, d. h. sofern Materie und Form ausser Gott sind, so wendet er offenbar auf das Wesen Gottes den Begriff der Materie selbst an. Die Materie also kommt aus dem Wesen Gottes, und diese Schöpfung ist nichts Anders als eine Emanation der Materie aus Gott [2]); das Erste ist, dass die Materie aus dem Wesen Gottes fliesst, das Zweite ist, dass sie die Form erhält, und zwar durch Vermittlung des Willens, sofern ja der Wille die Proprietät des göttlichen Wesens ist, und als solche den Charakter der Form, das allgemeinste Wesen derselben an sich hat. Dass aber die Materie aus dem Wesen, die Form aus dem Willen als der Proprietät des Wesens Gottes ist, kann in letzter Beziehung nicht anders erklärt werden, als

1) *De materia hoc idem dicitur quod de forma sc. quod materia est creata ab essentia, et forma est a proprietate essentiae i. e. sapientia et unitate, etsi essentia non sit propriata proprietate ab eá extrinseca, et haec est differentia inter factorem et factum, quia factor est natura designata essentialiter, et factum est essentiae duae. Essentia prima et ejus proprietas unum sunt omnimodo non distinctae, sed forma et materia distinctae sunt, quia sunt principium actionis unitatis. Materia universalis et forma universalis sequuntur unitatem consecutione creaturae.*

2) *Jam assimilasti creationem emanationi aquae ab origine et resultationi formae in speculo.*

dass der Wille nichts gegen das Wesen vermag[1]). Er kann nur schaffen, wie er durch sein Wesen bestimmt ist; die Schöpfung ist eine nothwendige, welche ihren Grund, und zwar sowohl den Grund ihres Seyns, als ihres Soseyns, nur im Wesen Gottes selbst hat. Materie und Form also, wie sie aus Gott emaniren, stehen auch nothwendig in dem Verhältniss zu einander, dass die Materie die Form in sich aufnimmt. So ist die Materie wie der Stuhl des Einen, und der Wille, welcher die Form gibt, sitzt in demselben, und ruht über ihm.

Machen wir uns nun die in dem Bisherigen enthaltenen Momente klar, und sehen wir, wie sich aus ihnen das Verhältniss von Materie und Form in seiner höchsten Spitze gestaltet. Als das Resultat der zweiten Unterabtheilung des ersten Stücks hat sich ergeben, dass das Verhältniss von Materie und Form in seinen zwei wesentlichen Momenten, dem der Einheit und des Unterschieds in dem engsten Zusammenhang steht mit der Frage nach dem Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen. Sind nämlich der Unterschied und die Einheit die zwei wesentlichen Momente am Begriff der Materie und Form, welche Avicebron am Anfang des fünften Traktats aufstellt, und fasst man nun die erste Seite des wesentlichen Verhältnisses beider, ihren Unterschied, für sich in's Auge, so ergibt sich, dass dieser ein absoluter, ein schlechthiniges Aussereinander des Wesens beider ist. Dieses ist in der Welt nirgends gegeben; es kommt also ausser die Welt in den göttlichen Verstand zu liegen. Ist diess, so kann die andere Seite, die Einheit beider, nur ihre Verbindung seyn, und diese, als in der Welt allein vollzogen, ist identisch mit der Existenz der Materie und Form. Dieses ist der Ausdruck davon, wie die beiden Seiten, welche zunächst nebeneinander waren als die gleichberechtigten Momente des Begriffs von Materie und Form, selbst auseinander fallen. Ist nun aber die Verbindung und Beziehung zwischen Materie und Form identisch mit der Existenz, so kann das Aussereinander

---

1) *Adde explanationem, quod materia sit ab essentia et forma a proprietate. Estne possibile, ut voluntas faciat contra id, quod est in essentia?*

beider nur ihr Wesen seyn, und je abstrakter man den Unterschied beider fasst, um so reiner tritt ihr Wesen hervor. Nimmt man aber nun den Unterschied zwischen Materie und Form so abstrakt, als er nur gefasst werden kann, als Zahlunterschied, und sieht man in diesem Aussereinander, wo jede nur für sich genommen und alle Beziehung zwischen beiden ausgeschlossen ist, eben das eigentliche Wesen einer jeden, so fällt das Füreinanderseyn beider ausserhalb ihres Wesens. Verhält sich nun Aussereinander und Füreinanderseyn, wie Wesen und Existenz, so erhebt sich sogleich die Anforderung, die Existenz aus dem Wesen zu begreifen. Das Wesen muss doch die Voraussetzung der Existenz, diese kann nur die Wirklichkeit des Wesens seyn. Allein indem man diesen Begriff vollziehen will, erweist sich eben das Füreinanderseyn von Materie und Form, welches mit der Existenz beider zusammenfällt, als ein gleichberechtigtes Moment des Wesens selbst, und das Aussereinander beider kann sich nicht mehr als das eigentliche reine Wesen behaupten. Denn das Füreinanderseyn kann aus ihrem Wesen, welches das Aussereinander seyn soll, nicht begriffen werden; es ist schlechthin. Aber dieses Seyn ist ja nicht das Ansichseyn, ist kein Begriffliches mehr; es ist identisch mit Existenz. Als solches muss es einen Grund haben, welcher es setzt, und dieser Grund kann, da das vorausgesetzte Wesen nicht Grund der Existenz seyn kann, nur der Wille Gottes seyn. Indem der Wille diese Verbindung setzt, führt er in der That nicht das an sich seiende Wesen zur Existenz über, sondern er setzt das Wesen selbst in einer seiner zwei Seiten aus dem Nichts. Allein diese Existenz ist ja doch nur die Verbindung beider; als solche setzt sie immer wieder das Ansichseyn einer jeden von beiden voraus. Woher also dieses? Woher die Zweiheit von Materie und Form, und in dieser der absolute Unterschied? Daher, weil, da das Unendliche Eins ist, das Endliche als sein Gegensatz nur zwei seyn kann. Das Endliche ist also neben dem Unendlichen, wie zwei neben eins. Mit diesem Nebeneinander in dieser seiner Unmittelbarkeit ist aber offenbar das Endliche als gleichberechtigt neben dem Unendlichen. Nicht das Unendliche ist das Höhere zum Endlichen, sondern beide miteinander haben als Höheres, dessen un-

mittelbar nebeneinander befindliche Glieder sie bilden, den Begriff der Zahl. So gewiss die Zahl eins und zwei ist, so gewiss sind Endliches und Unendliches nur zwei *species* nebeneinander. Aber das Unendliche muss doch immer wieder Grund des Endlichen seyn; als diesen erweist es sich, da beide im Wesen schlechthin verschieden sind, als Wille. Der Wille setzt also durch seinen Akt auch das reine Wesen beider aus dem Nichts, welches die Voraussetzung ihrer Verbindung ist, und den zwei Seiten am Begriff der Materie und Form entsprechen zwei von einander unterschiedene Akte des göttlichen Willens, wodurch das begriffliche Verhältniss von Materie und Form realisirt wird, worin sich eben auf's deutlichste erweist, wie diese zwei Momente durchaus unvermittelt nebeneinander, ja schlechthin aussereinander sind. Man sieht, wie der Begriff des Aussereinanders, des Unterschieds von Materie und Form schlechthin zusammenfällt mit dem des Endlichen; endlich sind beide als die in sich getheilte Einheit, als die Zwei. Aber andererseits soll ja die Endlichkeit der Materie und Form gerade in ihrem Füreinander liegen, darin, dass das eine die Grenze für das andere ist. Ist also bisher Materie und Form in ihrem Verhältniss zu einander das Endliche gewesen, und hat sich dieses Verhältniss selbst in zwei Seiten getheilt, deren jede sowohl Materie als Form in sich befasst, so sind diese zwei Seiten, eine wie die andere, das Princip des Endlichen. Fallen nun ihr Aussereinander und Füreinander schlechthin auseinander, und sind sie im absoluten Unterschied das Endliche, so können sie in ihrer Verbindung und Einheit nicht das Endliche seyn, oder umgekehrt, sind sie im letztern Moment das Endliche, so sind sie im erstern nicht das Endliche. Zeigt sich hier nicht, wie nun die zwei Momente des Endlichen selbst, Unterschied und Einheit, in ihrer höchsten Spitze erfasst, nothwendig dahin treiben, dass das Endliche, und zwar in seinen zwei integrirenden Bestandtheilen, in Materie und Form, das Moment des Unendlichen an sich nimmt, so dass beide in ihrem Aussereinander und Füreinander sich nur verhalten können, wie Unendliches und Endliches? Diesen Begriff vollzieht nun auch Avicebron, und zwar zunächst auf Seiten der Form. Die Form, sofern sie im Willen ist, ist im Element des Unendlichen,

sie kann vom Willen gar nicht mehr unterschieden werden, sie ist selbst das Unendliche, die reine Einheit. Eben daher ist sie im Willen noch nicht, oder nicht mehr Form; Form wird sie erst im Gegensatz zur Materie; denn an der Materie als einem ausser ihr Befindlichen hat sie ihre Grenze. Die Form also, abgesehen von ihrer Beziehung auf die Materie, ist unendlich; als verbunden mit der Materie ist sie endlich. Somit ist die Form an sich das Unendliche, die Materie das Endliche, und dieser Begriff selbst ist nur der letzte Ausdruck des absoluten Wesensunterschieds, welchen Avicebron angenommen hat; dieses ihr Wesen ist nun so verschieden, wie Endliches und Unendliches. Fällt aber so die Form in den Willen, die Materie schlechthin ausser den Willen, so ist klar, dass der Wille als solcher nicht mehr Princip der Materie seyn kann. Eben weil das Wesen der Materie und Form von Anfang schlechthin verschieden ist, und die Form zusammenfällt mit dem Willen, stellt sich die Materie selbstständig und unabhängig neben den Willen; so wenig die Materie in ihrem Wesen durch die Form gesetzt ist, so wenig durch den Willen. Nicht nur das, das Endliche selbst erweist sich als eine Macht gegen das Unendliche, sofern es letzteres in sich herabzieht und endlich zu werden zwingt. Woher nun die Materie und diese Macht? Nur daher, dass die Materie in sich selbst, abgesehen von der Form, auch ein Unendliches, ja identisch ist mit dem Wesen Gottes. Indem so der absolute Unterschied von Materie und Form zurücktreibt in das Wesen Gottes als des Unendlichen und Einen, hebt er sich in der Macht des Unendlichen auf; er kann unmöglich dieses selbst in den Unterschied auseinandersprengen, weil es in sich selbst die reine Einheit ist. Indem also der Wesensunterschied der Materie und Form in seine höchste Spitze verfolgt wird, bricht er sich, und die in sich getheilte Einheit, die Zweiheit mit dem schlechthinigen Aussereinander ihrer Momente geht über in die reine Einheit. Materie und Form eben noch absolut verschieden, sind an sich schlechthin eins, weil die Materie, sofern sie in Gott ist, nicht Materie, die Form, sofern sie im Willen ist, nicht Form ist. So gewiss Wille und Wesen Gottes eine Natur sind, so gewiss auch Materie und Form. Man übersehe nicht, wie diese Einheit der

Materie und Form im Element des Unendlichen nur das Resultat des Begriffs ihres absoluten Aussereinanders ist. Materie und Form als ausser einander sind jede unendlich, aber als unendlich sind sie eins. Diese Einheit ist ganz verschieden von der Einheit des Füreinanderseyns von Materie und Form; denn diese Seite des Verhältnisses beider, ihre Verbindung, kann sich zu jener nun eben nur verhalten, wie das Endliche zum Unendlichen. So betrachtet scheint die Einheit der Materie und Form im Element des Unendlichen nur ein anderer Ausdruck des abstrakten Unterschieds zwischen Endlichem und Unendlichem zu seyn, als der Zweiheit und Einheit. Das Endliche geht allerdings mit seiner Zweiheit zurück in die Einheit des Unendlichen, aber es geht in derselben so zu sagen unter. So ist die Zweiheit zwar zurückgeführt auf die Einheit, aber sie geht so unmittelbar in dieselbe über, dass wieder kein Mittleres zwischen beiden ist. Aber das ist doch schon gewonnen, dass Endliches und Unendliches nicht mehr blos Nebeneinander sind, dass ihr Wesen nicht mehr das Aussereinander ist, zwischen welchen gar keine Aehnlichkeit stattfindet; die Schranke zwischen beiden wird durchbrochen dadurch, dass die *via resolutionis* nun selbst auf Materie und Form angewandt, und die Zweiheit so aufgelöst ist in die Einheit. Somit gehen Materie und Form, jede in ihrem reinsten allgemeinsten Wesen, wie sie ausser einander sind, als die höchsten letzten Principien des Seyns wahrhaft zurück in Einen allerhöchsten Grund, welcher als solcher das wahre Princip alles Seyns schlechthin ist.

Sind sie aber in diesem eins, wie in ihnen als der Zweiheit alles Seyn sein gemeinsames einheitliches Princip hat, so gilt es nun ebenso ihren Unterschied aus diesem Grund zu begreifen, wie aus ihnen als der Einheit der Unterschied der Wesen begriffen worden ist. Dieses ist nur dadurch möglich, dass das an sich seiende Seyn zum Werden sich entschliesst. Der Unterschied der Materie und Form war gegeben, die Einheit beider ist gewonnen; nun ist nur noch übrig, beides mit einander zu vermitteln, den Unterschied aus der Einheit werden zu lassen. Diese Frage, wie der Unterschied aus der Einheit wird, ist hier ganz identisch mit der, wie das Endliche aus dem Unendlichen wird,

und da das Endliche eben nur durch das Füreinanderseyn von Materie und Form wird, wo eines die Grenze des andern bildet, wie Materie und Form füreinander sind. Sehen wir, wie weit diess gelingt. Die Materie und Form hebt sich im Wesen Gottes als des Unendlichen und Einen auf, aber nicht, ohne in diesem selbst einen an sich seienden Unterschied zu setzen und die abstrakte Einheit desselben zu durchbrechen. In Gott selbst unterscheidet sich Wesen und Proprietät. Beides ist zwar in ihm einander nicht äusserlich, denn das Wesen Gottes hat nicht eine Proprietät, sondern ist ein und dieselbe Natur mit derselben. Aber diese eine Natur ist doch sowohl Wesen als Proprietät; diese beiden zusammen bilden die innere Wesensbestimmung der göttlichen Natur. Ist also auch Gott das Eine, welches alle Unterschiede in der Einheit seines Wesens aufhebt, und ist er so unendlich, so hat er doch selbst eine Seite an sich, wornach er den Unterschied als solchen, d. h. das Endliche aus sich entlassen kann. Allein näher betrachtet lässt nicht sowohl Gott das Endliche aus sich werden, sondern das Endliche wird vielmehr aus Gott, und der Grund dieses Werdens ist eben daher nicht der in Gott gesetzte Unterschied, sondern die Emanation aus der Fülle des göttlichen Wesens als des schlechthin Einen [1]). Und eben weil Alles aus Gott nur emanirt, verharrt er in sich selbst über Allem; er wird nicht, er ist schlechthin, er geht nicht in die Zeit ein, sondern bleibt in der reinen Ewigkeit. Er stellt sich mit einem Wort der Welt als das schlechthin Unendliche gegenüber. Das Endliche hat also seinen Grund nicht in Gott selbst, sondern ausser Gott, in der Entfernung von Gott; der eigentliche Grund des Endlichen ist die Emanation [2]). Aber wie ist es möglich, dass das Endliche vom Unendlichen sich ent-

---

1) *Dico ergo, quod creatio rerum a creatore alto et magno quae est exitus formae ab origine prima i. e. voluntate, et influxio ejus super materiam jam est sicut exitus aquae emanantis a sua origine et ejus effluxio, quae sequitur alia post aliam, hoc autem sine motu et tempore.*

2) *Largitor formae est super omnia, unde oportet, ut receptio ejus sit infra eum, et etiam, quia ipse est unum, oportet, ut esse fluat ab ipso, et esse quo propinquius fuerit origini essendi, erit fortius lumen et stabilius in esse.*

fernt? Diese Frage hat Avicebron selbst am Ende des vierten Traktats in Betreff des Verhältnisses der Form zum Willen aufgeworfen. *De hoc primum fuit dubitatio, quomodo lumen defluxum a voluntate potest aliud alio esse propinquius origini, et quomodo potest una res alia re propinquior esse rei, quae non habet finem suae essentiae nec virtutis, nec habet locum?* Darauf hat er geantwortet, dass der schöpferische Wille als solcher endlich ist [1]). Aber umsonst hat sich der Wille als ein Mittleres zwischen die Welt als das Endliche und Gott als das Unendliche gestellt; wie die höchste Welt zurückgegangen ist in den Willen, so ist am Ende der Wille selbst in das Wesen Gottes zurückgegangen. Denn wenn er auch durch einen Akt der Selbstbestimmung der Materie die Form eindrückt, und durch diese Selbstbestimmung als reiner Wille im Gegensatz zur Unendlichkeit seines Wesens die Form als endliche setzen kann, so ist diess doch in letzter Beziehung nur ein Ausfliessen der Form aus seinem Wesen in die Materie, und dieses Eingehen in die Materie ist dasjenige, was die Form verendlicht. Dieser Consequenz kann sich Avicebron im fünften Traktat so wenig entziehen, dass er auf die wiederkehrende Frage: *quomodo potest esse, quod virtus unitatis (voluntas) diversificetur in fortitudine et debilitate, cum prius fuerit unitas ejus quod est unitione, quae major esse non potest, et ad ultimum econverso*, nur antworten kann, *hoc est propter diversitatem materiae.* Aber wenn nun die Materie, welche der Wille immer für sein Wirken schon voraussetzt, selbst aus dem Wesen Gottes fliesst, wie kann sie von diesem Unendlichen sich entfernen, eben dadurch in sich selbst den Unterschied an sich nehmen, die Einheit der Form in die Vielheit ziehen, und dadurch das Endliche als solches zu Stande bringen? Darauf bleibt Avicebron allerdings die Antwort nicht schuldig, indem er den innern Wesensgrund des Endlichen, die Zweiheit von Form und Materie aus dem Wesen Gottes begreift; allein dieses Moment, so gewiss es Avicebron hervorhebt, kann sich in seiner Bedeutung als der Grund des Werdens des Endlichen nicht geltend machen. Neben es stellt sich als anderes Princip des

---

1) cf. pag. 349. 350.

Endlichen die Emanation, und dieses beides ist unmittelbar nebeneinander. Kann man nämlich auch sagen, indem das, was emanirt, Etwas vom Wesen Gottes ist, so nimmt es, indem es aus ihm heraustritt und sich von ihm entfernt und so das Element des Unendlichen, die reine Einheit, verlässt, den Unterschied und die Zweiheit an sich, und diese Zweiheit hat ihren Grund darin, dass das Wesen Gottes selbst in seiner Einheit den Unterschied von Wesen und Proprietät an sich hat, der Unterschied also, welchen das Wesen Gottes an sich hat, der aber in ihm, als Unendlichem, aufgehoben ist, kann sich nun geltend machen und erscheinen, so ist es doch nicht dieser Unterschied selbst, welcher das Endliche aus sich hervortreibt und sein eigentliches Princip ist. Denn dieser in Gott gesetzte Unterschied geht in der Unendlichkeit seines Wesens wieder unter, er wird nicht selbst lebendig, und entfaltet sich nicht selbst zum Prinzip der Bewegung und des Werdens; im Gegentheil, die Entfernung von Gott, die Emanation aus Gott ist der Werdensgrund des Endlichen, und diese Emanation selbst hat ihren Grund nicht in dem im Wesen Gottes gesetzten Unterschied, sondern in seiner absoluten Einheit, vermöge deren er schlechthin in sich selbst und in Ruhe bleibt. Ist nun Gott das rein Unendliche, so ist das Wesen des Endlichen nur die Entfernung von dem Einen, und die Erscheinung dieser Entfernung ist die Zweiheit von Materie und Form. Das Endliche und die Zweiheit von Materie und Form verhalten sich also nicht so, dass die letztere als der an sich seiende Unterschied das Erste, die erstere als der gewordene Unterschied das Zweite ist, sondern umgekehrt, das Endliche ist, was es ist durch seine Entfernung vom Unendlichen, und die Folge dieser Entfernung ist die Zweiheit. Der Existenz- und Werdensgrund des Endlichen ist die Emanation, sein innerer Wesensgrund ist die Zweiheit, als der an sich seiende Unterschied in Gott, aber beides ist nebeneinander, nicht ineinander, nicht eins. Das Werden des Endlichen ist nicht das Werden seines Wesens und hat nicht in diesem seinen Grund; die Existenz des Endlichen wird nicht aus dem an sich seienden Wesen des Endlichen. Aber ebensowenig wird umgekehrt das Wesen des Endlichen, die Zweiheit, durch die Emanation, als den eigentlichen Grund des Werdens. Wesen und Werden mit ihrem

Resultat der Existenz haben jedes ein anderes Princip. Weil aber Wesen und Existenz immer ineinander sind, und zwar so, dass das Wesen unter der Existenz verborgen ist, so sind auch das Princip des Wesens und des Werdens immer miteinander verbunden; aber das wesentliche Princip des Endlichen verschwindet im Begriff der Emanation, ohne dass man das Eine aus dem Andern begreifen könnte. Begreift nun auch Avicebron Alles in seinem Werden aus Gott, ist die ganze Welt nichts Anders, als die aufeinander folgende Reihe der göttlichen Emanationen, welche in beständiger Continuität zu einander stehen, ist mithin ihr Werden aus Gott ein ewiges und stets neues, so ist doch zwischen Endlichem und Unendlichem keine wahrhafte Vermittlung. Ist das Unendliche das Eine, und der Grund des Werdens des Endlichen die Emanation, so ist von dem Unterschied in Gott selbst vollkommen abstrahirt; ist diess, so kann auch das, was aus ihm fliesst, nur eines Wesens seyn mit ihm, und man begreift wohl, dass der Ausfluss aus dem Wesen Gottes, weil von seinem Grund losgerissen, den Unterschied von diesem an sich nimmt, und mit jedem Moment seiner weitern Entfernung vom Unendlichen mehr und mehr erstarrt und seine geistige Natur verliert, aber dieser Ausfluss kann nur entweder Materie oder Form, nicht beides zugleich seyn, und es bleibt daher immer unerklärt, wie diese Zweiheit entsteht, wenn Alles nach dem Begriff der Emanation aus dem Wesen Gottes als des Einen fliesst. Ist daher Gott das Eine, so kann die Zweiheit nicht aus ihm werden; wird sie nicht aus ihm, so ist sie schlechthin neben ihm, und das Andere, was mit diesem ganz gleichbedeutend ist, ist das, dass das Endliche als die Zweiheit nur aus dem Endlichen, als der an sich seienden Zweiheit, welche nicht in Gott, sondern ausser und neben Gott ist, wird. Waren also Endliches und Unendliches bisher in ihrem Seyn ganz unmittelbar nebeneinander, wie zwei und eins, so wird zwar die Zweiheit in die Einheit zurückgeführt, um aus ihr zu werden; das Seyn wird also zum Werden, aber nur auf einer Seite. Denn indem das Werden beginnt, scheidet sich das Eine von der Zweiheit, zieht sich aus ihr zurück, und behauptet sich als das rein Unendliche. Nur das Endliche also wird, und zwar in letzter Beziehung nur

aus dem Endlichen als der an sich seienden Zweiheit, welche die Einheit so wenig in sich leiden kann, dass sie, sobald die Zweiheit in ihr gesetzt ist, sogleich wieder vor derselben zurückweicht und sie von sich ausstosst. Endliches und Unendliches sind also an sich nebeinander; wenn daher auch die Zweiheit aus der Einheit fliesst, so fliesst sie doch so unmittelbar aus der abstrakten Einheit, dass das Nebeneinander nun nur als ebenso unvermitteltes Nacheinander sich darstellt, welches in der That nur ein anderer Ausdruck davon ist, dass das Eine schlechthin nicht das Andere ist. Sobald man also den Unterschied, die Zweiheit von Form und Materie premirt, so zieht sich das Unendliche als die Einheit aus der Zweiheit zurück, und beide fallen aussereinander. Einheit und Zweiheit, Unendliches und Endliches verhalten sich daher immer so, dass entweder das Unendliche das Endliche in sich verschlingt, und der Ausdruck davon ist der Begriff der Emanation, wo das Endliche in seinem Unterschied vom Unendlichen als die Zweiheit nicht erklärt werden kann, oder dass das Endliche sich seinem Wesen nach als selbstständig gegenüber dem Unendlichen behauptet, wo dann das Unendliche als der Grund der Existenz des Endlichen, als das Höhere nicht mehr sich geltend machen kann.

Der Grund davon ist kein anderer, als der, dass die Einheit von Materie und Form, welche Avicebron gewonnen, nur der Ausdruck ihres absoluten Unterschieds und Aussereinanders ist. Ausgehend nämlich davon, dass Alles, was ist, ebenso unter sich eins, als unter sich verschieden ist, ist Avicebron auf ein Princip gekommen, welches ebenso Grund der Einheit wie des Unterschieds seyn muss. Dieses Princip ist Materie und Form. Zunächst nun ist die Form Grund des Unterschieds, die Materie Grund der Einheit; aber ebenso erweist sich auch die Materie als Princip des Unterschieds, die Form als Princip der Einheit. Es müssen also beide ebenso der Grund der Einheit, wie des Unterschieds seyn. Dieses kann seinen Grund nur haben in einem doppelten Verhältniss von Materie und Form, und dieses Verhältniss selbst muss hinwiederum in dem Wesen der Materie und der Form begründet seyn. Materie und Form müssen also ebenso wesentlich unter sich eins, wie unter sich verschieden

seyn, und Einheit und Unterschied müssen so die wesentlichen Momente des Begriffs der Materie und Form seyn. Soll nun aber Materie und Form ebenso unter sich eins, wie unter sich verschieden seyn, so ist dieser Begriff nur zu vollziehen in einem dritten Höhern, welches das Ineinander von Einheit und Unterschied ist. Was nun Avicebron als das Resultat aller vorhergehenden Untersuchungen am Anfang des fünften Traktats gewonnen hat, ist eben diess, dass Materie und Form in einem doppelten Verhältniss zu einander stehen, dem der wesentlichen Beziehung aufeinander, und des wesentlichen Unterschieds von einander. Dieses beides ist aber noch aussereinander, und die höhere Einheit ist erst zu gewinnen. Zuerst nun entwickelt sich das Verhältniss des Füreinanders für sich; ist diess bis jetzt nur als das Princip der Einheit des Seyns abstrakt ebenso über als in der Welt gewesen, so wird es nun, soll anders der Unterschied der Wesen erklärt werden, lebendig. Materie und Form gehen einen Prozess des Werdens mit einander ein, und werden so, indem sie den Unterschied durch die Vermittlung der zwei Einheiten miteinander setzen, die Einheit im Unterschied, und der Unterschied in der Einheit. In dieser Beziehung aufeinander sind sie aber wesentlich das Princip des Endlichen als solchen; denn eines bildet immer die Grenze des andern. Weiss man so, was beide für einander sind, so gilt es nun, den Grund dieses ihres Verhältnisses zu einander sich klar zu machen. Dieser Grund kann nur in ihrem Wesen selbst liegen; ihr Wesen ergibt sich, wenn man die andere Seite ihres Verhältnisses, ihr Aussereinander, in Betracht zieht. Denn sind sie das Princip des Werdens nur als zwei Einheiten, so ist eben diess, dass sie diese zwei Einheiten sind, ihr eigentliches Wesen. Als diese zwei Einheiten aber schliessen sie sich aus, und es erweist sich daher, dass was sie geworden sind, die Einheit im Unterschied und der Unterschied in der Einheit, aus diesem ihrem Wesen nicht begriffen werden kann. Das also, dass sie wie zwei Einheiten einander ausschliessen, kann nicht ihr Wesen als solches, kann nur eine Seite an demselben seyn. Auch diese Seite aber hat den wesentlichen Charakter an sich, dass Materie und Form das Endliche sind; waren sie dieses im ersten Verhältniss als zwei

einander Begrenzende, so sind sie es nun im zweiten Verhältniss als zwei einander schlechthin ausschliessende Einheiten. Die Zweiheit als solche ist somit in ihren zwei Seiten, welche möglich sind, in dem Füreinander und Aussereinander, das Princip des Endlichen. Kann nun die Frage nach dem Grund dieses doppelten Verhältnisses nicht mehr umgangen werden, und ist dieses Verhältniss in seinen zwei wesentlichen Momenten der Grund des Endlichen, so fällt diese Frage nothwendig zusammen mit der nach dem Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen als seinem Grund. Ist die Zweiheit das Endliche als solches, so kann das Unendliche nur die Einheit seyn. Diese abstrakte Einheit ist eben sein vorausgesetztes Wesen. Ist dieses, so kann das Unendliche als solches nicht unmittelbar Grund des Endlichen seyn; es muss ein Mittleres zwischen beiden seyn, welches ebenso Einheit, wie Zweiheit, ebenso endlich, wie unendlich ist. Als solches fasst Avicebron in der That den Willen; aber wie der erste Versuch, die zwei Seiten des Verhältnisses von Materie und Form zu vereinen in der höchsten Welt, nicht gelungen ist, weil Materie und Form in diesem Ansichseyn von Einheit und Unterschied nur das rein Endliche waren, so gelingt der zweite Versuch, den Willen als Mittleres zwischen Endlichem und Unendlichem zu behaupten, nicht, weil der Wille seinerseits nicht die an sich seiende Einheit der zwei Verhältnisse von Materie und Form ist. Er ist in seinem Wesen nicht die an sich seiende Identität von Einheit und Unterschied, sondern er ist in seinem Wesen identisch mit dem Wesen Gottes, als der reinen Einheit. Sind also Materie und Form in den zwei Seiten ihres Verhältnisses das Endliche als solches, und ist das Wesen Gottes im Gegensatz zum Endlichen die abstrakte Einheit, so ist zwischen beiden ein absoluter Unterschied. Aber andererseits soll ja das Endliche aus dem Unendlichen als seinem Grund werden; dieses Werden erfordert mit Nothwendigkeit eine Vermittlung zwischen beiden. Indem nun Avicebron das vorausgesetzte Wesen beider, den absoluten Unterschied, aufrecht erhalten will, und doch zwischen beiden eine Vermittlung herzustellen sich genöthigt sieht, vereinte er beides im Begriff des Willens. Dieser ist weder das Eine, noch das Andere, sondern stellt sich selbstständig

zwischen beide. Dieser Versuch hebt sich aber in sich selbst auf, weil der Begriff des Willens nicht als die an sich seiende Einheit des Endlichen und Unendlichen genommen wird, welche sowohl das Eine als das Andere ist, sondern als Etwas, welches beide von sich ausschliesst. Im Willen selbst nämlich wird zunächst der Wille als solcher unterschieden von seinem Wesen, welches identisch ist mit dem Unendlichen. Als Wille ist er im Unterschied von seinem Wesen nicht das Unendliche als solches, aber er ist auch nicht das Endliche als solches. Wie also das Wesen des Unendlichen ausser den Willen als Willen fällt, so auch das Wesen des Endlichen, d. h. die Zweiheit von Materie und Form. Aber der Wille kann ja doch, eben weil er als Wille an sich nicht unendlich ist, das Endliche setzen eben als Wille, d. h. er schafft das Endliche, die Zweiheit von Materie und Form, aber nicht aus seinem Wesen, welches ja nicht identisch ist mit dem Wesen des Endlichen, sondern aus dem Nichts. Allein es zeigt sich sogleich, dass in diesem Begriff zwei Begriffe ineinander sind, welche nicht ohne Weiteres identisch gesetzt werden können, der Begriff des Endlichen und der Begriff der Zweiheit von Form und Materie. Wie der Wille als solcher, indem er sich selbst determinirt und endlich macht, das Endliche setzen kann, lässt sich begreifen, aber wie er damit die Zweiheit von Materie und Form setzt, das lässt sich nicht einsehen. Mit andern Worten, es zeigt sich, dass aus dem Begriff des Willens wohl das Seyn des Endlichen begriffen werden kann, aber nicht sein inneres Wesen, und man kann daher immer wieder fragen, woher für den Willen die Nothwendigkeit, das Endliche als die Zweiheit von Materie und Form zu setzen. Indem nun die Zweiheit von Materie und Form als das Wesen des Endlichen nicht identisch ist mit dem Willen als endlichem, und nicht in den Willen als ihre an sich seiende Einheit zurückgeht, ist sie im Willen mit dem Unendlichen nicht vermittelt. Nur wenn der Wille die an sich seiende Zweiheit von Materie und Form, und als solcher Princip des Endlichen wäre, wäre, indem diese seine Endlichkeit unmittelbar eins wäre mit seinem Wesen, dem Unendlichen, das Endliche im Willen eins mit dem Unendlichen, und der Wille in der That die Einheit des Unendlichen und Endlichen, der

Einheit und der Zweiheit. Es erhellt, dass der Wille, in dieser Weise genommen, als eine selbstständige Hypostase zwischen das rein Unendliche und rein Endliche sich stellen musste. Sein Wesen als unendliches konnte nicht unmittelbar eins seyn mit dem Wesen Gottes selbst, es musste nothwendig ausser dasselbe fallen, mit andern Worten, es musste selbst schon aus Gott geworden seyn, und es fragte sich eben daher, wie bei Materie und Form es sich darum gehandelt hat, das Werden des Endlichen zu begreifen, so auch bei dem Willen nach dem Grund seines Werdens aus Gott, oder wie er die Einheit des Endlichen und Unendlichen geworden ist. Man käme also auch hier in letzter Beziehung auf das Wesen Gottes, als den letzten Grund des Seyns und Werdens von Allem zurück. Aber wenn auch so das Unendliche als solches, das reine Wesen Gottes, die Bestimmtheit des Endlichen an sich nähme, so würde sie doch in ihm so gut wie verschwinden; es könnte sich als die reine Einheit behaupten, aus welcher durch den Prozess der Emanation, in welchem der Wille das Mittelglied bildete, die Zweiheit als das Endliche in seiner Reinheit herausträte und zum für sich Seyn gelangte. Aus der Einheit käme man im Willen auf den in der Einheit sich geltend machenden Unterschied, welcher aber von der Einheit immer noch bewältigt ist, und indem aus diesem Ineinander von Einheit und Zweiheit die Zweiheit für sich herausträte, auf das Endliche als solches. Es wäre so ein Process des Werdens, ganz entsprechend dem Begriff der Emanation in der Art, dass das Eine aus der Fülle seines Wesens etwas aus sich herausgäbe; aber dieses Etwas wäre kein Unbestimmtes mehr, es wäre eine Seite des Wesens des Einen selbst. Ist diese Seite, der Unterschied, die Zweiheit im Wesen des Unendlichen aufgehoben, ein verschwindendes Moment an ihm, welches keine Kraft hat, so liesse sich nun erst begreifen, warum die Welt, welche nichts anders ist, als das für sich Seyn dieses Moments, dem Einen gegenüber so gering ist und vor ihm verschwindet, wie ein Punkt. Sie ist ja an sich dem Unendlichen gegenüber nichts Anders als ein Schwaches, ein Anderes von ihm, welches sich als dieses Andere seiner absoluten Einheit gegenüber nicht halten kann, in ihr untergeht. Andererseits wäre nach dem Begriff der

Emanation das, was aus Gott heraustritt, so lang es noch in seiner Nähe ist, vollkommener, als wo es von ihm sich entfernt hat; der Wille also hätte noch mehr als die Welt; er hätte Etwas von dem Wesen des Einen als des Unendlichen, obgleich in ihm, weil ausserhalb des Wesens Gottes, die andere Seite, die Zweiheit, der Unterschied schon stärker hervorträte. So wäre in der That der Begriff der Emanation vermittelt mit dem Wesen des Endlichen als der Zweiheit; das durch die Emanation bedingte Werden wäre das Werden des Endlichen als solchen, die Realisirung des an sich seienden Begriffs des Endlichen in seinem Verhältniss zum Unendlichen. Allein Avicebron fasst den Willen als Hypostase, welche von Gott verschieden ist, nur sofern er Wille ist, das Wesen des Willens aber ist unmittelbar eins mit dem Wesen Gottes. So ist er nicht in seiner Totalität das Mittlere zwischen Endlichem und Unendlichem. Das ist das Erste. Das Andere ist, dass der Wille als endlicher doch nicht wesentlich endlich ist; er schliesst ja das Wesen des Endlichen, die Zweiheit von sich aus. Kann nun dieses nur als ein Akt des Willens als solchen begriffen werden, von welchem keine Rechenschaft verlangt und kein Grund abgegeben werden kann, so kann doch der Wille dem Begriff des Endlichen, abgesehen von der Zweiheit der Materie und Form, mit seinem Wesen nicht ebenso fremd bleiben. Der Wille, welcher schon von seinem Wesen als dem Unendlichen unterschieden worden ist, unterscheidet sich in sich selbst wieder in Wesen und Willen. Ist das Endliche durch den Willen gesetzt, und ist diess nur dadurch möglich, dass der Wille als Wille nicht das Unendliche ist, so ist der Wille als solcher endlich. Dieses ist sein Wesen als Wille. Der Wille aber ist ebenso in sich einer, er kann also nur die Einheit setzen, nicht die Zweiheit; er setzt somit, indem er endlich ist, die Form als endliche. Dass die Form endlich ist, hat sie nur aus dem Willen, weil der Wille als solcher endlich ist, d. h. einen Anfang hat. Allein bei diesem Begriff, wo der Wille als solcher wesentlich endlich ist, kann Avicebron wieder nicht stehen bleiben. Der Wille fängt ja nicht an; als Kraft ist er selbst unendlich, nur sein Effekt ist endlich. Der Wille als solcher geht also zurück in die Einheit mit seinem

Wesen, welches das Unendliche ist. Aber eben damit geht nun auch der Effekt des Willens, die Form, zurück in das Wesen des Willens, d. h. in das Unendliche. Im Willen ist die Form unendlich, ausser ihm wird sie endlich, aber nun nicht mehr durch den Willen, dessen Wesen ja auch als Wille das Unendliche ist, sondern durch die Materie. Die Bedeutung davon ist die, dass nun das Endliche unmittelbar in das Wesen des Unendlichen vordringt. Weil der Wille nicht die Zweiheit von Materie und Form in sein Wesen als das Endliche zurücknimmt, sondern nur das eine Glied desselben, die Form, so erweist sich, dass sein Wesen nicht das Endliche, sondern das Unendliche ist, und umgekehrt, weil er auch als Wille das Unendliche ist, kann er das Endliche als die Zweiheit nicht setzen. Hat also Avicebron den Willen nicht als die Vermittlung zwischen Endlichem und Unendlichem zu construiren vermocht, weil der gesetzte Unterschied im Willen zwischen Willen als solchem und Wesen sich wieder aufgehoben hat, und zwar darum, weil der Wille als solcher nicht wahrhaft als das Endliche, d. h. als die an sich seiende Zweiheit, genommen wurde, so treibt das Endliche in seiner Nothwendigkeit aus dem Unendlichen als seinem Grund eben in seiner Zweiheit begriffen zu werden, über den Begriff des Willens hinaus. Der Wille wird in seiner Einheit mit der Form selbst nur eine Seite des Unterschieds. Sind also Materie und Form in einem doppelten Verhältniss zu einander, dem des Füreinanders und Aussereinanders, so wollen diese beiden Verhältnisse aus ihrem Grund begriffen werden. Das erste Verhältniss, das des Aussereinanders beide, ist in dem ersten Glied, in der Form, schon zurückgegangen in das Unendliche, nämlich in den Willen. Somit geht auch die Materie, welche aus dem Willen nicht begriffen werden kann, zurück in das Unendliche, und der Unterschied von Materie und Form setzt in Gott selbst den Unterschied von Wesen und Proprietät. Dieser Unterschied aber ist aufgehoben in der Einheit; Materie und Form sind also ebenso unter sich eins, wie unter sich verschieden. Ist nun dieser ihr Unterschied das Wesen des Endlichen als solchen, so muss das Unendliche die Bestimmtheit des Endlichen annehmen; als in sich unterschieden muss Gott selbst eine

Seite an sich haben, wornach er in seinem Wesen endlich werden kann. Aber dieser Unterschied ist ja in der Einheit aufgehoben; dieses Aufgehobensein in der Einheit, und damit die Einheit selbst ist das eigentliche Wesen des Unendlichen. Hat nun Gott ebenso die Einheit wie den Unterschied an sich, so ist er die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Damit ist schon auch die zweite Seite des Verhältnisses von Materie und Form, ihre wesentliche Beziehung und Verbindung aus dem Wesen Gottes begriffen. Sie kann nur identisch sein mit der an sich seienden Einheit des Unterschiedenen. Ist diess aber, so kann diese Seite des Verhältnisses von Materie und Form, nicht das Princip des Endlichen als solchen sein, sondern wenn Gott die an sich seiende Identität von Einheit und Unterschied ist, so kann der Unterschied für sich selbst genommen nur das Endliche als solches sein. Ist diess, so ist das Auseinandergehen von Materie und Form das schlechthin Endliche, aber ihre Vereinigung in der Welt als die gewordene Einheit, welche sie an sich waren, kann nur die gewordene Einheit von Endlichem und Unendlichem sein.

Dieses wäre die letzte Consequenz des von Avicebron im Bisherigen genommenen Wegs. Lässt er das Endliche in seinen zwei Seiten, in Materie und Form in das Wesen Gottes zurückgehen, und nimmt so das Wesen Gottes selbst den Begriff der Materie und Form an sich, so ist offenbar die Einheit von Wesen und Proprietät in Gott nichts Anders als die Einheit von Materie und Form, und ihr Unterschied nichts Anders als der an sich seiende Unterschied von Materie und Form. Geht aber so das Wesen beider in Gott zurück, und hat in ihm seine an sich seiende Einheit, wie seinen Unterschied, so kann der Ausgang beider aus Gott, das Werden nicht mehr die abstrakte Emanation aus dem Wesen Gottes als des Einen, sondern muss ein Process sein, welchen das göttliche Wesen mit sich selbst eingeht. Allein in dieser höchsten Höhe verlässt Avicebron die Kraft; er vermag nicht den Begriff der Emanation zu durchbrechen, er vermag nicht die zwei Verhältnisse von Materie und Form aus einem Höhern zu begreifen, er vermag endlich nicht den Begriff der an sich seienden Einheit des Endlichen und Unendlichen zu vollziehen. Worin liegt der Grund? Diess ist das Letzte, was uns zu besprechen übrig bleibt.

Materie und Form in ihrem Unterschied gehen zurück in das Wesen Gottes. In diesem Rückgang lassen sich deutlich zwei Momente unterscheiden; das erste ist, Materie und Form setzen in Gott den Unterschied von Wesen und Proprietät, das zweite ist, sie gehen in diesen Unterschied in Gott selbst zurück als ihr an sich seiendes Wesen. Allein statt diese Momente genau von einander zu trennen, lässt Avicebron dieselben vollständig in eins zusammenfallen. Materie und Form sind unmittelbar identisch mit Wesen und Proprietät, und gehen zurück nicht in das Wesen Gottes, als den an sich seienden Unterschied, sondern in das Wesen Gottes, welches die Einheit ist. Indem also Avicebron den Rückgang von Materie und Form als der in sich geschiedenen Zweiheit in das Wesen Gottes vollzieht, unterscheidet sich dieses in sich selbst. In demselben Moment, wo das Endliche als eine Wesensbestimmung des Unendlichen sich setzen und in ihm als ein relativ Selbstständiges sich behaupten will, geht ihm die Kraft aus, das Unendliche festzuhalten und zu zwingen, es in sein Wesen aufzunehmen. Das Unendliche zieht sich in sich selbst zurück, es weicht vor dem Unterschied, welcher es erfassen will, zurück. Das Unendliche entzieht sich also der Vermittlung mit dem Endlichen; es gelingt dem Endlichen nicht, das was ihm bisher fremd war, zu seinem Eigenen zu machen. Wohl steigt das Endliche zu dem Unendlichen hinauf, und dieses sieht sich einen Augenblick genöthigt, das Endliche in sich zu dulden. Aber eben darum sträubt es sich nur desto mehr, seinerseits zu dem Endlichen sich herabzulassen. Der vorausgesetzte Begriff des Unendlichen als der abstrakten Einheit fasst sich in sich selbst zusammen, macht sich mit erneuerter Kraft geltend, und nimmt daher die Bestimmtheit des Endlichen nur dazu in sich auf, um sie alsobald als ein Fremdes wieder aus sich auszustossen. Ebendaher ist es für das Endliche eine Unmöglichkeit, die letzte Höhe, auf welche sich das Unendliche zurückgezogen hat, zu ersteigen. Stellt sich so das Unendliche als die abstrakte Einheit zu hoch über das Endliche, als dass eine Vermittlung zwischen beiden möglich wäre, so kann man ebensogut sagen, es ist schon zu tief herabgestiegen, um noch in dieser seiner Vermischung mit dem Endlichen

die Identität mit sich selbst behaupten zu können. Stehen nemlich Materie und Form in dem doppelten Verhältniss des Füreinander und Aussereinanderseins, und sind diese beiden Verhältnisse schlechthin verschieden, so können nicht beide in gleichem Sinn Principien des Endlichen sein. Der Begriff der Materie und Form selbst, dessen vorausgesetztes Wesen das Endliche war, treibt, indem er in seinen Momenten von einer Stufe zur andern sich entwickelt, den Begriff des Unendlichen aus sich hervor. Bis dahin kommt Avicebron vollständig; nicht nur das, indem er sich dafür entscheidet, Materie und Form in ihrem Füreinander, wo eines die Grenze des andern ist, als die Principien des Endlichen zu nehmen, lässt er eben damit beide in ihrem Aussereinander jede für sich selbst genommen die Bestimmtheit des Unendlichen an sich nehmen. Es ist ganz deutlich, dass so nicht sowohl das unendliche Wesen Gottes die Bestimmtheit des Endlichen an sich nimmt, sondern Materie und Form als schlechthin aus einander nehmen jede die Bestimmtheit des Unendlichen an sich. Dass sie also in das Unendliche selbst hinauftreiben und in diesem den Unterschied von Wesen und Proprietät setzen, ist nicht sowohl eine Bestimmung, welche sie in's Unendliche setzen, sondern vielmehr nur der Ausdruck ihres Wesens als zwei schlechthin verschiedener. Denn sind sie als Aussereinander in gar keiner Beziehung zu einander, sondern schlechthin unabhängig von einander, so sind sie eben als solche zwei Absolute. Als solche waren sie aber eben noch das Endliche; dieser ihr absoluter Charakter kann also noch nicht das wahre Wesen des Unendlichen sein; als dieses macht sich gegenüber ihrer Zweiheit die Einheit geltend. Ihre Einheit also haben beide nicht in dem Unendlichen, welches sie aus sich setzen, denn diess ist nur der absolute Unterschied der Zwei, sondern in dem wahrhaft Unendlichen, welches ein Anderes ist. Das Unendliche also scheidet sich wieder in sich selbst; denn die Seite, welche mit dem Endlichen in eine Verbindung eingegangen ist, ist als vom Endlichen selbst erzeugt, nicht das wahre Unendliche; oder ist so tief herabgestiegen, dass sie ihren Charakter verloren hat und ganz verendlicht worden ist. Nicht das wahrhaft Unendliche, das Eine, nimmt den Unterschied in sich auf; er bleibt ihm fremd, wie die Ein-

heit von Materie und Form als Absoluter ihrem Wesen fremd bleibt, und nur zu Stand kommt in der Einheit des Unendlichen als eines von ihnen Verschiedenen. Dieses lässt die zwei Absolute, den reinen Unterschied, die Zweiheit in der absoluten Einheit seiner Natur untergehen. Darin liegt nun zweierlei. Indem Materie und Form in ihrem ersten Verhältniss, dem des Aussereinanders, nicht zurückgehen in den an sich seienden Unterschied im Wesen Gottes als ihren Grund, indem ihr absoluter Charakter verschieden bleibt von dem Wesen des Unendlichen, ist das Endliche mit dem Unendlichen nicht wahrhaft eins geworden. Denn indem das Unendliche nicht das Wesen des Endlichen, die Zweiheit, den Unterschied, in sich aufnimmt, sondern in seinem vorausgesetzten Wesen als die abstrakte Einheit sich behauptet und gegen jede ernstliche Vermittlung mit dem ihm Andern sich sträubt, so wird die Einheit des Unendlichen nicht die Einheit des Endlichen und Unendlichen, sondern das Endliche bleibt ausserhalb des Unendlichen und fällt ebendaher in seinen vorausgesetzten absoluten Unterschied von letzterem wieder zurück. Allein andererseits gehen Materie und Form in ihrer Zweiheit wirklich in das Wesen Gottes zurück als die Einheit, und in dieser Einheit des Unendlichen sind sie unmittelbar eins. Sie haben also ihre an sich seiende Einheit im Wesen Gottes, aber sie gewinnen sie nur dadurch, dass sie im Unendlichen schlechthin untergehen und sich vollständig in ihm aufheben. Indem nun dieses beides, dieses Negative und Positive, dass sie in das Unendliche zurückgehen und nicht zurückgehen unmittelbar neben einander, ja in einem und demselben Moment gegeben ist, verliert Avicebron den richtigen Gesichtspunkt. Was das erste Moment, das Negative, betrifft, dass Materie und Form in ihrem absoluten Unterschied noch nicht das wahrhaft Unendliche sind, so liegt darin etwas ganz Richtiges, dass nemlich beide in ihrem Aussereinander als zwei Absolute noch nicht die an sich seiende Einheit von Materie und Form sind, wo der Unterschied wahrhaft in der Einheit aufgehoben ist; und was das zweite Moment, das Positive betrifft, dass Materie und Form im Unendlichen unmittelbar eins sind, so liegt darin wieder der ganz wahre Begriff, dass der Unterschied im Absoluten gesetzt, wenn auch begrifflich von der

Einheit noch verschieden, doch in der Einheit schon aufgehoben ist. Indem Avicebron dieses beides nicht mehr zu unterscheiden vermag, nimmt er beides nur als doppelten Ausdruck einer und derselben Sache. Materie und Form in dem einen ihrer zwei wesentlichen Verhältnisse, in dem des Unterschieds, sind eben als unterschiedene unmittelbar eins. Waren sie als die in sich getheilte Zweiheit eben noch das Endliche, so sind sie nun mit einemmal in dieser ihrer Stellung zu einander das Unendliche. Sie sind mit einem Wort ebenso eins mit dem Unendlichen, als von ihm verschieden. Bei dieser unmittelbaren Identität von Einheit und Unterschied des Endlichen und Unendlichen bleibt Avicebron stehen; ebendarum bleibt er im ersten Moment zu weit zurück, sofern er den Unterschied von Form und Materie als das Wesen des Endlichen in das Unendliche nicht ernstlich eindringen und sich geltend machen lässt, und geht in dem zweiten Moment zu weit vor, indem er Materie und Form in ihrem Unterschied selbst unendlich werden lässt. Ist also durch die begriffliche Entwickelung des ersten Verhältnisses von Materie und Form für sich allein schon das gewonnen, auf was die ganze Bewegung hintreibt, die Einheit des Endlichen und Unendlichen, so kann das zweite Verhältniss, das des Füreinanders beider nicht mehr zu seinem Recht kommen und sich entfalten. Statt also das zweite Verhältniss, welches als das rein Endliche bisher nur vorausgesetzt wurde, ebenfalls in das Unendliche als seinen Grund zurückzuführen, lässt es Avicebron, weil er durch das erste schon die Einheit im Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem gewonnen hat, sofern ja das erste Verhältniss nicht in seinen nächsten wahren Grund, nemlich in den an sich seienden Unterschied in Gott zurückgegangen, sondern aus diesem unmittelbar in die Einheit mit dem Unendlichen übergegangen ist, vollständig auf sich beruhen. Ist nun auch der an sich seiende Unterschied als das Wesen des Endlichen im Absoluten gesetzt unmittelbar die an sich seiende Einheit des Endlichen und Unendlichen, so ist dieses doch begrifflich verschieden.

Das zweite Verhältniss als das für einander geordnet Sein von Materie und Form, als die gewordene Einheit beider, musste zurückgehen auf die an sich seiende Einheit beider im Wesen

Gottes, und diese an sich seiende Einheit musste das eigentliche Unendliche sein. So würde sich erst im Unendlichen selbst der Unterschied, das Endliche, mit der Einheit, dem Unendlichen vermitteln, und beide Verhältnisse hätten so im Absoluten ihre an sich seiende Einheit. Indem aber Avicebron das erste Verhältniss, das Aussereinander, unmittelbar aus dem Unterschied vom Unendlichen in die Einheit mit demselben übergehen lässt, vindicirt er ihm, was erst durch die Entwickelung des zweiten Verhältnisses gewonnen werden sollte und allein auch gewonnen werden kann. Aber es erhellt, dass auf diese Weise das Endliche mit dem Unendlichen nicht zur Einheit vermittelt ist, denn als die Zweiheit sind Materie und Form, indem sie Absolute sind, nicht das wahrhaft Absolute, sondern fallen ausser dasselbe, als eins mit dem Unendlichen, und in dem Unendlichen sind sie in demselben schlechthin aufgehoben und untergegangen; sie sind also sowohl ausser und neben dem Unendlichen, wie sie im Unendlichen gänzlich verschwinden, und dieses beides ist unmittelbar eins und dasselbe, ist immer ununterscheidbar neben einander. Eben daher sind Materie und Form im Verhältniss des Aussereinanders, weil dieses ganz unmittelbar in der Einheit des Unendlichen sich aufhebt, doch immer das Unendliche. Ist diess, so können sie in dem andern Verhältniss, in dem des Füreinander, wo eines die Grenze des andern bildet, nur das Endliche sein. Sobald also Avicebron diese unmittelbare Einheit des Endlichen und Unendlichen als die Spitze der Entwickelung des ersten Verhältnisses erreicht hat, gibt er die Analyse auf und beginnt die Synthese. Das Werden beginnt, und zwar ist dieses nur das Werden des rein Endlichen aus dem Unendlichen, des zweiten Verhältnisses aus dem ersten. Denn weil das erste Verhältniss an sich schon zwei begrifflich verschiedene Momente in sich befasst und in unmittelbarer Einheit zusammenfasst, nemlich die Einheit mit dem Unendlichen und in der Einheit den Unterschied, kann sich das Werden nur in zwei Momenten entfalten, nicht in drei. Aus dem Unendlichen kann, sofern in ihm der Unterschied schlechthin verschwunden ist, nicht zuerst der Unterschied als das Endliche, und aus diesem die Einheit werden, sondern aus dem Unendlichen als dem Einen emanirt unmittelbar

das Endliche. Indem aber so der Unterschied, die Zweiheit, mit dem Unendlichen so unmittelbar eins ist, dass er auch nicht mehr begrifflich in ihm unterschieden werden kann von der Einheit, kann aus dem Einen offenbar nur das Eine werden, und dieses Eine, mag es auch als aus dem Unendlichen heraus getreten endlich genannt werden, ist doch in letzter Beziehung nur das Unendliche selbst. Die Schwierigkeit, wie das Emanirende von dem Unendlichen als dem Alles erfüllenden sich entfernen und dadurch endlich werden kann, bleibt. Das Endliche ist also als geworden doch immer eins mit dem Unendlichen, aber diese Einheit ist eine ganz unmittelbare, wie sein Ausgang aus dem Unendlichen ein Fliessen ist. Denn das Werden ist nicht ein Process der Selbstvermittlung, in welcher die lebendige concrete Einheit, welche sowohl das Eine als das Andere ist, mit sich selbst einginge. Wie also das Endliche aus dem Unendlichen wird als ein von ihm verschiedenes, ist nicht erklärt und kann nicht erklärt werden, weil das Unendliche den Unterschied, das Wesen des Endlichen nicht als ein Moment seines eignen Wesens an sich hat. Es gibt also in letzter Beziehung gar kein Endliches und kein wirkliches Werden und Ausgehen desselben aus dem Unendlichen: wie bei Spinoza ist nicht Gott in der Welt, sondern die Welt in Gott, ohne dass es gelänge, das Endliche zu einem wirklich Andern werden zu lassen. — Der andere Ausdruck derselben Sache ist der, dass die zwei Seiten des Verhältnisses von Materie und Form, ihr Aussereinander und Füreinander nicht mit einander vermittelt sind. Wir haben gesagt, Materie und Form als aussereinander sind ebenso eins mit dem Unendlichen, als von ihm verschieden. Als eins mit dem Unendlichen sind sie aber unter sich selbst eins, als verschieden von dem Unendlichen sind sie unter sich selbst verschieden. Dieses Beides ist wieder nur die Spitze des ersten Verhältnisses, und der Fehler ist daher wieder der, dass Avicebron den Unterschied der Materie und Form unmittelbar in die Einheit übergehen lässt, und diese Einheit, welche aus dem absoluten Unterschied beider unmittelbar wird, als identisch nimmt mit der an sich seienden wesentlichen Einheit beider. Ist so die Identität von Einheit und Unterschied der zwei Principien des Seins, der Materie und Form,

schon im ersten Verhältniss für sich allein genommen erreicht, so kommt das zweite Verhältniss wieder nicht zu seinem Recht. Was aus diesem erst sich ergeben sollte, ist ja schon gewonnen, die wesentliche, an sich seiende Einheit von Materie und Form. Allein diese Einheit beider, welche Avicebron unmittelbar aus dem Unterschied werden lässt, ist in der That so wenig die an sich seiende Einheit von Materie und Form, dass der andere Ausdruck derselben vielmehr nur das absolute Aussereinander beider ist; ja diese Einheit selbst ist Nichts als der höchste Ausdruck dieses absoluten Unterschieds selbst. Wenn Avicebron dieses nicht ganz ausser Acht liesse, sondern den Rückgang des zweiten Verhältnisses auch nur begänne, so musste sich trotzdem, dass das erste Verhältniss zu schnell und unmittelbar aus dem Unterschied in die Einheit übergegangen ist, dennoch die Einheit von Materie und Form als der Wesensgrund des zweiten Verhältnisses erweisen, und ebendarum könnte dann auch nicht mehr Materie und Form in ihrem Aussereinander als das Unendliche genommen werden; denn sie wären ja in diesem Verhältniss noch nicht die Einheit, welche das Wesen des Unendlichen ist, sofern nun diese dem andern Verhältniss vindicirt werden musste, als sein an sich seiender Grund. Indem also Avicebron dieses übersieht, und diese Einheit von Materie und Form als identisch nimmt mit der an sich seienden Einheit der zwei Verhältnisse, welche erst noch zu gewinnen wäre, kommt er wieder dazu, das zweite Verhältniss, das des Füreinanderseins aus dem ersten als der Identität von Einheit und Unterschied der Materie und Form werden, statt beide miteinander in dem Absoluten sich vermitteln, und beide nacheinander aus demselben sich entwickeln zu lassen. Ist aber in der That die Spitze der Entwickelung des ersten Verhältnisses nur der absolute Unterschied, die Zweiheit, so gelingt es nun, wie es oben nicht gelungen ist, aus der Einheit die Zweiheit als das Endliche werden zu lassen, hier nicht aus der Zweiheit die Einheit, d. h. die Verbindung von Materie und Form in der Welt sich gestalten zu lassen. Die Zweiheit als das Aussereinander, wo alle und jede Beziehung der Materie auf die Form und umgekehrt, aufgehoben ist, ist das Wesen der Materie und Form; wie kann aus dieser

die Einheit, die Beziehung des einen auf das andere, die Verbindung beider in der Welt werden? Nun sehe man zurück. Mussten, wenn Avicebron consequent die Sache zu Ende geführt hätte, die zwei Verhältnisse von Materie und Form, welche die gleich berechtigten Momente des Begriffs des Endlichen waren, beide in gleicher Weise auf ihren Grund, das Unendliche, zurückgehen, und so das Unendliche als die an sich seiende Einheit des Endlichen und Unendlichen und die an sich seiende Identität von Einheit und Unterschied der Materie und Form sich erweisen, mussten weiter beide Verhältnisse, wie sie miteinander im Unendlichen zu einer an sich seienden Einheit vermittelt sind, auch beide in gleicher Weise aus dem Unendlichen werden, so dass das erste Moment des Werdens, der Unterschied der Materie und Form als solcher das Endliche, das zweite, die gewordene Einheit von Materie und Form, ihre Verbindung die gewordene Einheit des Endlichen und Unendlichen wäre, so tritt dieses Beides nun allerdings hervor, aber es fällt schlechthin aussereinander. Indem nemlich Avicebron sich damit begnügt, nur das erste Verhältniss auf seinen Grund zurückzuführen und ihm vindicirt, was erst das Resultat des zweiten sein kann, so bleibt das zweite Verhältniss nicht gleich berechtigt neben dem ersten und wird nicht mit ihm eins, sondern es fällt ausser dasselbe und verhält sich zu dem ersten nur wie das Endliche zum Unendlichen. Diess ist das Erste. Ist so aber das erste Verhältniss der Grund des zweiten, so kann aus diesem als dem Unendlichen das zweite als das Endliche nicht begriffen werden. Einerseits nemlich, wenn das erste Verhältniss, das Aussereinander von Form und Materie wirklich das Unendliche ist, so ist diess nur dadurch möglich, dass die Zweiheit von Materie und Form in der Einheit ganz verschwunden ist. Ist diess, so macht sich das zweite Verhältniss sogleich als das gewordene Unendliche geltend; aus der Einheit kann nur die Einheit werden. Ist also das zweite Verhältniss, das Füreinander von Form und Materie in der That, wenn die Entwickelung consequent wäre, nur die Einheit des Endlichen und Unendlichen, so macht sich dieser Begriff darin geltend, dass das Endliche aus dem Unendlichen gar nicht werden kann. Ist aber das erste Verhältniss

als das Unendliche eben die Einheit, so kann, diess ist das Zweite, das zweite Verhältniss als das Endliche nur die Zweiheit sein. Das zweite Verhältniss ist also ebenso das Unendliche, wie das Endliche; aber sofern das Wesen des Endlichen, die Zweiheit von Materie und Form aus dem ersten Verhältniss, welches die abstracte Einheit beider ist, nicht erklärt werden kann, das Endliche also als die Zweiheit schlechthin ausser das Unendliche fällt, und sich selbstständig in das aus der Einheit Werdende setzt, ohne dass man weiss woher, ist das zweite Verhältniss nicht die gewordene Einheit von Endlichem und Unendlichem, sondern beides fällt ausser einander. — Andererseits, ist das erste Verhältniss in seiner Einheit doch nichts Anders als die Zweiheit, das absolute Aussereinander von Materie und Form, so ist dieses Verhältniss das eigentliche Endliche und erweist sich so in der That als das, was es seinem Begriff nach sein muss. Allein für's Erste kann dieses Endliche als die Zweiheit aus dem Unendlichen nicht werden; das zweite Verhältniss also, zu welchem das erste den Grund bildet, und welches das Endliche als Gewordenes sein soll, wird nur aus dem Endlichen als solchem, welches von Anfang an neben und ausser dem Unendlichen ist. Für's Zweite aber, ist das erste Verhältniss wirklich die Zweiheit, so ist das zweite die Einheit als gewordene; ist also das erste Verhältniss das Endliche als solches, so kann das zweite nicht das Endliche als solches sein; und der Ausdruck davon ist der, dass aus dem absoluten Unterschied die Verbindung von Materie und Form nicht erklärt werden kann. Beidemal also, sei das erste Verhältniss das Endliche oder Unendliche, ist das zweite Beides zugleich: ist das erste Verhältniss das Unendliche, so ist das zweite als aus ihm werdend ebenfalls das Unendliche, aber das Moment des Endlichen drängt sich unwillkürlich mit ein, ohne dass es erklärt werden könnte; ist das erste Verhältniss das Endliche, so ist das zweite das gewordene Endliche, aber das Moment des Unendlichen macht sich in ihm unwillkürlich geltend. Mit einem Wort, wie im ersten Fall die Zweiheit nicht werden kann, weil der Unterschied im Absoluten ganz verloren gegangen ist, so kann im zweiten Fall die Einheit nicht werden, weil die absolute Zweiheit von Materie und Form keine an sich seiende

Einheit hat. So erweist sich, wie die durch das erste Verhältniss für sich allein gewonnene Einheit des Endlichen und Unendlichen, welche zugleich die Identität der Einheit und des Unterschieds von Materie und Form ist, keine wahrhafte Einheit ist. Die zwei Momente, welche sie constituiren, sind nur neben einander, nicht in einander, und fallen daher sogleich aussereinander, sobald sie leisten sollen, was sie an sich sind, nemlich den Grund des Werdens des Endlichen aus dem Unendlichen abzugeben. Das letzte Resultat, zu welchem Avicebron kommt, ist daher dieses, sind Materie und Form in den zwei wesentlichen Verhältnissen des Aussereinanders und Füreinanders, des Unterschieds und der Einheit, so verhalten sie sich im erstern als zwei Absolute, im letztern als zwei sich gegenseitig Begrenzende, und dieses Beides ist schlechthin aus einander. Nicht nur das, in diesen beiden Verhältnissen verhalten sie sich wie Unendliches und Endliches, sind also ebenso eins mit dem Unendlichen als von ihm verschieden. Ist aber das, dass sie sich verhalten wie Unendliches und Endliches, nur der höchste Ausdruck des absoluten Unterschieds der zwei Verhältnisse von Materie und Form selbst, so fallen damit Unendliches und Endliches ebenso auseinander, wie diese zwei Verhältnisse, und umgekehrt, weil das eine Verhältniss identisch ist mit dem Unendlichen, das andere mit dem Endlichen, sind beide absolut aussereinander. Unendliches und Endliches, Einheit von Materie und Form und Unterschied beider erhalten daher so wenig in einem dritten Höhern ihre an sich seiende Einheit, dass vielmehr das letzte Resultat beider nur die schlechthinige Differenz ist. Dass also Materie und Form eins werden, hat seinen Grund nicht in der an sich seienden Einheit beider, sondern darin, dass sie endlich sind; eben damit ist der eigentliche Grund des Endlichen die Emanation; kann aus dieser, sofern sie aus dem Einen erfolgt, die Zweiheit von Materie und Form nicht erklärt werden, so kann sie überhaupt in ihrem Werden nicht erklärt werden. Ist sie aber das eigentliche Wesen des Endlichen, so ist das Endliche schlechthin neben dem Unendlichen. Sie sind als diese zwei verschiedenen Seinsformen gleich berechtigt nebeneinander, ohne dass es gelungen wäre, das Wesen des Einen aus dem des Andern zu begreifen, und der Ausdruck davon ist

der, dass das Princip des Werdens des Endlichen die Emanation nicht identisch ist mit dem Wesensprincip des Endlichen, der Zweiheit von Materie und Form.

IV.

Die Evangelienfrage

und ihre neuesten Behandlungen von Weisse, Volkmar und Meyer.

Von

A. Hilgenfeld.

Der Ursprung der kanonischen Evangelien und ihr Verhältniss unter einander ist noch immer ein Gegenstand ernstlicher Forschung und lebhaften Streits. Die Ergebnisse meiner Forschungen, welche ich 1854 in dem Werke über „die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung" zusammengefasst habe, werden, wie ich nicht anders erwarten konnte, vielfach bestritten. Der Widerspruch bezieht sich aber keineswegs bloss auf die kritische Auffassung des Johannes-Evangelium, sondern auch auf die Ansicht von den synoptischen Evangelien. Und zwar handelt es sich hier um die wichtige Frage, welches Evangelium den Vorrang der höchsten Ursprünglichkeit und Geschichtlichkeit vor den übrigen voraus hat. Immer mehr Stimmen erklären sich für die Annahme, dass das Markus-Evangelium diesen Vorrang verdiene. Obwohl ich dasselbe keineswegs als das letzte synoptische Evangelium betrachten kann, so mag ich es doch noch weit weniger als das ursprüngliche gelten lassen. Und ebenso wenig kann ich den rückschreitenden Bestrebungen bei dem Johannes-Evangelium länger ruhig zusehen. Darum ergreife ich die mir durch die neuesten Behandlungen der Evangelienfrage von Weisse [1]),

1) Die Evangelienfrage nach ihrem gegenwärtigen Stadium, Leipz. 1856.

Volkmar [1]) und Meyer [2]) dargebotene Gelegenheit, um die Haltbarkeit meiner Ansicht mit Rücksicht auf die ihr gegenübergestellten Einwendungen und die vorliegenden Versuche einer abweichenden Auffassung auf's Neue zu prüfen. Die Evangelienfrage theilt sich von selbst in die synoptische und die johanneische. Und wie es bei der synoptischen Evangelienfrage darauf ankommt, welches Evangelium als das älteste und geschichtlichste anzusehen ist, so handelt es sich bei der johanneischen Frage immer noch um die apostolische oder nachapostolische Abfassung desselben.

I. Die synoptische Evangelienfrage.

Die synoptische Evangelienfrage dreht sich gegenwärtig hauptsächlich um die Evangelien des Matthäus und des Markus. Es ist eine merkwürdige Erscheinung, dass die drei neuesten Bearbeitungen, so weit sie sonst auseinandergehen, in der Markus-Hypothese zusammentreffen. Indess verliert dieses Zusammentreffen schon dadurch an Bedeutung, dass Hr. D. Meyer sich in allen „Einleitungsfragen", d. h. in allen Fragen der höhern Kritik, welche über das Sprachliche hinausgehen, selbst als einen blossen Anhänger Ewald's bezeichnet, dessen „epochemachende" Verdienste in der Evangelienforschung er nicht genug rühmen kann. Auf einem selbständigern Urtheil beruht die Markus-Hypothese nur bei Weisse und Volkmar, deren Gesammtansichten wir zunächst in Betrachtung ziehen müssen.

Hr. D. Weisse kündigt seine zunächst durch Ewald's „Geschichte Christus und seiner Zeit" (1855) veranlasste Schrift als eine Ergänzung seines ältern Werks über die evangelische Geschichte (1838) an, welches er noch einmal auf den literarischen Kampfplatz führen will. Jenes Werk ward bekanntlich durch das „Leben Jesu" von Strauss veranlasst, und sollte den Kern der evangelischen Geschichte durch eine wissenschaftliche Lösung des Problems retten. Im Gegensatz gegen die mythische

1) Die Religion Jesu und ihre erste Entwickelung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft, Leipz. 1857.

2) In der dritten Auflage seiner Kommentare über Markus und Lukas (1855), über das Evang. des Johannes (1856).

Auffassung und die Traditions-Hypothese, aus welcher dieselbe hervorgegangen war, wies Weisse damals mit Recht auf eine schärfere Untersuchung der Quellenschriften und auf die Synoptiker als die Hauptquellen der evangelischen Geschichte hin, wogegen er bei dem Johannes-Evangelium nur einen zwar ächten, aber gänzlich durch die Eigenthümlichkeit des Apostels gefärbten Kern annahm. Die treueste und glaubwürdigste Quelle für die Reden Jesu fand Weisse in der Redesammlung des Apostels Matthäus, die er nach Schleiermacher's Vorgang auf Grund des bekannten Zeugnisses des Papias annahm. Ebenso fand er, mit Berufung auf denselben Zeugen, die einfachste und ursprünglichste Erzählung der Geschichte Jesu in dem Evangelium des Apostelschülers Markus. Dieses Evangelium sollte nebst der Redesammlung des Matthäus die gemeinsame Grundlage der beiden andern, von einander unabhängigen synoptischen Evangelien gewesen sein. Diese Ansicht will Hr. D. Weisse auch jetzt, nach so vielen weitern Forschungen, wieder geltend machen, und namentlich äussert er sich sehr empfindlich darüber, dass seine Markus-Hypothese bei der neuesten kritischen Schule so wenig Glück gemacht hat. Auch ich soll noch viel zu sehr „in dem beengenden Gesichtskreise der Tübinger Schule“ befangen gewesen sein, als dass ich die kritischen Anschauungen zu würdigen verstanden hätte, welche sich ausserhalb dieses Kreises hervorgethan haben (a. a. O. S. 77). Und um so erfreulicher ist es ihm, dass sich der von den Wortführern der Tübinger Schule bisher hartnäckig zurückgewiesenen Markus-Hypothese „ein jüngerer, mit tüchtiger Kraft zur Selbständigkeit emporstrebender Zögling dieser Schule“, Hr. D. Ritschl in Bonn, unverholen zugewandt hat (a. a. O. S. 85).

Warum soll aber das Heil der Evangelienkritik in der Markus-Hypothese liegen? Hr. Weisse spricht a. a. O. S. 90 f. sehr rührend von einem „Glaubensbedürfniss der ächtesten und gesundesten Art“, welches von der Straussischen und der Tübinger Kritik „in alle Wege verleugnet“, erst durch die Ergebnisse der von ihm vertretenen kritischen Richtung völlig befriedigt werde. Allein warum in aller Welt soll dieses Glaubensbedürfniss durch den von mir an die Spitze der ganzen Evangelienbildung gestellten

apostolischen Matthäus nicht weit besser befriedigt werden, als durch Weisse's Annahme, dass das Evangelium eines blossen Apostelschülers das ursprüngliche sei? Hr. Weisse kann es selbst nicht verschweigen, dass auch das Evangelium des Markus an dem Maasstabe der apostolischen Redesammlung des Matthäus erst geprüft werden muss, dass es nicht der Bericht eines Augenzeugen, nicht das Werk eines wissenschaftlich gebildeten, von den Bedingungen geschichtlicher Wahrheit und von den Erfordernissen einer wahrheitsgetreuen Darstellung gründlich unterrichteten Geschichtsschreibers ist, dass schon bei Markus Fälle vorkommen, wo der Inhalt der Erzählung zu dem Inhalt der überlieferten Worte des Herrn nicht passen will, sogar in einem nachweisbaren Widerspruch gegen denselben steht (a. a. O. S. 92). Steht es nun nicht weit besser, wenn wir, wie ich behaupte, den vollständigen Bericht eines Augenzeugen, eines von Jesu selbst auserwählten Apostels in dem Matthäus-Evangelium haben? Wenn also die Vorliebe des Hrn. Weisse für das Markus-Evangelium überhaupt einen Grund hat, so kann dieser Grund nur in der „Freiheit von aller und jeder dogmatischen Absichtlichkeit", oder von aller „Absichtlichkeit und Zurechtmachungskunst" bestehen, welche Weisse ebensowohl an dem Evangelium des Markus, wie an der Redesammlung des Matthäus hervorhebt (a. a. O. S. 91). Die Evangelien des Matthäus und des Lukas tragen zu offenbar eine bestimmte Farbe (auch wenn Hr. Weisse dieselbe in den Reden bei Matthäus nicht anerkennen will), stellen zu deutlich den urchristlichen Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus dar, wogegen das Markus-Evangelium auf den ersten Blick als ganz farblos erscheint. So erklärt es sich, dass die Herren Weisse, Ritschl, Thiersch, Ewald und Meyer gerade im Gegensatz gegen die Tendenzkritik nach dem Markus-Evangelium greifen, um in seiner scheinbaren Farb- und Absichtslosigkeit die sicherste Quelle der evangelischen Geschichte, die treueste Darstellung des Lebens Jesu zu erhalten.

Allein eignet sich das Markus-Evangelium wirklich, wie Thiersch versichert, am allerbesten zu einem festen Walle gegen alle Anläufe der Mythenhypothesen? Das übersichtliche Markus-Evangelium ist Andern, welche es ebenfalls an die Spitze

der Evangelienbildung gesetzt haben, keineswegs so farb- und absichtslos erschienen, und es ist eine wahrhaft merkwürdige Erscheinung, dass der vollendete Radikalismus der Evangelienkritik gerade aus der Markus-Hypothese hervorgegangen ist. Nachdem schon Wilke die planvolle Anlage dieses Evangelium wahrgenommen hatte, dehnte Bruno Bauer durch seine Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten die Absichtlichkeit sogar auf den ganzen Inhalt desselben aus. Die Markus-Hypothese hat also schon einmal das bedenkliche Schicksal erfahren, dass sich die Behauptung einer durchaus absichtlichen und ungeschichtlichen Gestaltung der evangelischen Geschichte ihrer bemächtigt hat, um den ganzen Inhalt des Evangelium als reine Erdichtung darzustellen. Hr. Weisse kann selbst nicht umhin, a. a. O. S. 83 f. das verhängnissvolle Auftreten Bruno Bauer's zu erwähnen, welcher den ihm (Hrn. Weisse) mit Wilke gemeinsamen Fund in einer Weise ausgebeutet habe, die seinen Vorgängern und der Sache selbst ohne ihr Verschulden in den Augen des wissenschaftlichen Publikum nur zum entschiedenen Nachtheil gereichen konnte. Ein so widersinniges Treiben habe den Gegnern auf der rechten wie auf der linken Seite einen willkommenen Vorwand gegeben, sich ausschliesslich an diese durch und durch wurmstichige Frucht zu halten, und alle vorhergehenden Arbeiten derselben Richtung zugleich mit dieser letzten als beseitigt anzusehen. Allein dürfen die Urheber der Markus-Hypothese ihre Hände wirklich in Unschuld waschen? Eignete sich das übersichtliche Markus-Evangelium nicht weit besser zu der Nachweisung einer schriftstellerischen Planmässigkeit, als das Matthäus-Evangelium mit der so deutlich hervortretenden Verschiedenheit seiner Bestandtheile? War es nicht ein sehr nahe liegender Fortschritt, dass Wilke's Nachweisung einer formellen Planmässigkeit des Markus-Evangelium bei Bruno Bauer in die tolle Behauptung einer reinen Erdichtung der ganzen evangelischen Geschichte umschlug? Und wenn man noch jetzt bei Weisse (a. a. O. S. 101 f. 210 f.) die eifrige Leugnung jeder vorchristlichen messianischen Dogmatik zugleich mit der ganz hyperkritischen Behauptung eines christlichen Ursprungs aller Schriften der jüdischen Apokalyptik liest, so hält es nicht schwer, eine gewisse Blutsverwandtschaft mit der kecken

Behauptung B. Bauer's zu erkennen, dass der christliche Messias eine freie Schöpfung des Urevangelisten sei. Wie wenn die conservativen Vertreter der Markus-Hypothese immer wieder auf's Neue aus ihren süssen Träumen gerissen werden sollten, hat Volkmar dieselbe neuestens wieder in einer Weise durchgeführt, von welcher Hr. Weisse unmöglich sehr erbaut sein kann.

Das neue Buch von Volkmar ist ganz darauf angelegt, die Erwartungen der Leser auf das Höchste zu spannen. Obwohl es auch für „Frauen und Jungfrauen" geschrieben ist (a. a. O. S. 560), will es doch zugleich einen umfassendern Fortschritt anbahnen, durch den auch die neuere Kritik „erst zu positiven Resultaten" und über die geschichtliche Hypothesenkritik der Baur'schen Schule hinaus geführt wird. Hr. D. Volkmar ist von der bleibenden Geltung des durch ihn herbeigeführten Fortschritts der Wissenschaft so durchdrungen, dass er uns in dem Vorwort sogar versichert, man dürfe dessen gewiss sein, dass in das Ganze dieser Erzählung keine Aenderung mehr eingreifen wird (S. XV). Wir erhalten nun endlich die „absolute Kritik", welche sich ihrer Erhabenheit über alle frühern Versuche vollkommen bewusst ist. Bei Baur kommt Alles zuletzt auf reine Wunder hinaus, zwar nicht auf die Wunder der evangelischen Geschichte, wohl aber auf die Wunder der Tradition, die sich in dem alten Hebräer-, dann in dem Matthäus-Buche niedergeschlagen haben. „Hierbei bleibt es auch in dem neuesten Versuche über die Evangelien von Hilgenfeld, der nur das Streben hat, über Baur hinauszugehen, ohne irgendwelche Erfüllung, ausser dass wir zu dem allgemein tübingischen Urmatthäus nun auch noch einen bestimmten unbestimmten Urmarkus erhalten, d. h. den Boden nur noch schwankender, die Unklarheit nur noch grösser haben sollen" (a. a. O. S. 550). Ich habe an einem andern Orte bereits gewagt, die Entstellung meiner Ansicht über das Markus-Evangelium hervorzuheben, welche Hrn. Volkmar in diesem für mich so schmeichelhaften Urtheile begegnet ist [1]). Da ich aber nach der Meinung des Hrn. Volkmar

1) In meinem neuesten Buche über die jüdische Apokalyptik, Jena 1857, S. 300.

auch nicht die geringste Erfüllung erreicht haben soll, so habe ich wohl eine besondere Veranlassung, mich um „die positive Erfüllung“ genauer zu bekümmern, welche derselbe, wie er selbst sagt (Vorwort S. XVI), mit allen Mitteln der neuern Wissenschaft versucht hat.

Hr. Volkmar lässt das Markus-Evangelium um 80 n. Chr. verfasst sein. Seine geschichtliche Voraussetzung soll weder das urapostolische Evangelium des Matthäus noch die mündliche Ueberlieferung des Apostels Petrus, sondern vielmehr die judaistische Apokalypse sein [1]). Aber das Verhältniss des Markus-Evangelium zu dieser Apokalypse ist ein durchaus gegensätzliches. Die Reaktion des Judenchristenthums gegen die „Revolution“ des Paulus war nach dem Tode desselben zu ihrer höchsten Blüthe durch das nach jeder Seite hin so energische Manifest der Apokalypse gekommen. Die antipaulinische Reaktion stieg immer höher, je mehr die Apokalypse als eine göttliche Eingebung galt. Aber als der siebente römische Kaiser, der nach Offenb. Joh. 17, 10. nur kurze Zeit währen sollte, als Vespasianus 79 starb, und dann keineswegs der Wütherich (Nero) vom Euphrat her stürzte, sondern der milde Titus den Thron bestieg, erkannte man, dass das judenchristliche Programm der Zukunft nicht in der Ordnung war. Daher entstand das erste Evangelium, welches den Namen des Markus führt, und zwar aus einer entschieden paulinischen Richtung. Im Gegensatz gegen die judenchristliche Erwartung wird Jesus hier als Sohn Gottes (nicht Davids) gefasst, als der Messias des Geistes, bewährt in seiner Auferstehung, verherrlicht durch die Wunder des Geistes, als der Heiland der Heiden. So erklang nun die frohe Botschaft, das „Evangelium“ von Christo, dem Sohne Gottes. „Das Ausbleiben der jüdisch erwarteten Parusie und das Bewusstsein des göttlich bestätigten Rechts Pauli als eines wahrhaftigen Apostels Jesu, das Bedürfniss, die Parusie

---

1) Hr. Volkmar erkennt nicht bloss mit der Baur'schen Schule, gegen welche er so viele Streiche im Herzen bei sich behalten haben will (a. a. O. S. 560), nur vier paulinische Briefe als unzweifelhaft ächt an (möglicher Weise auch den Philemon-Brief), sondern geht auch darin über diese Schule noch hinaus, dass er die Apokalypse „nur möglicherweise“ dem Apostel Johannes angehören lässt.

Christi in gegenwärtiger Herrlichkeit zu schauen, und die paulinische Wahrheit geltend zu machen — das Zusammentreffen von Beidem ist die Geburtsstunde des Evangelium in dieser schillernden Gestalt. Die äusserste Glut des christlichen Hoffens in seiner sinnlich-jüdischen Beschränktheit war durch die Kälte der äussern Erfahrung zur Innerlichkeit, zur Geistigkeit zurückgeführt. Die glühende Schilderung der bloss jenseitigen Parusie trieb zu begeisterter Anschauung der schon gegebenen, der ersten Parusie. Die judenchristliche Prophetie der Zukunft in ihrer Nichtbewährung führte zu dem paulinisch-christlichen Epos von der schon in Wahrheit erschienenen, durch Paulus besonders bewährten Herrlichkeit, die nun angeschaut ward in der ersten Erscheinung Jesu. Und wie die Apokalypse gleichzeitig mit ihrer jüdischen Zukunfts-Erwartung sich zwar verhüllt, aber doch unverkennbar gegen den Heidenapostel gerichtet hatte, so ist das Epos von der ersten Parusie Christi zugleich die zwar verhüllte, aber entschiedene Rechtfertigung des Apostels" (a. a. O. S. 202 f.). Dieses unter Titus entstandene Markus-Evangelium ist die Grundlage aller folgenden epischen Erzählungen des Christenthums, aller Evangelien im Besondern geworden. Die Elemente dieses epischen Gemäldes von der ersten Parusie Jesu Christi als des Sohnes Gottes in geistiger Herrlichkeit bestehen einfach in der gesammten christlichen Erfahrung von den ersten Zeiten an bis auf die Zeit des Verfassers, also aus wirklicher Ueberlieferung aus der Urzeit des Christenthums und aus allem dem, was sich in der christlichen Gemeinde, im Besondern auch im Leben und Wirken des Paulus durch das Wirken des Auferstandenen Grosses ereignet hat. Zusammen ist es das wahre Christenthum selbst, wie es sich durch Jesu weltgeschichtliches Wirken, namentlich in seinem grössten Rüstzeug offenbart hat, was von dem Evangelisten in seinem Leben persönlich angeschaut wird, wie es ja ihn auch zum geschichtlichen Ausgangspunkt hat. Nach dieser Seite hin ist das Epos des Christenthums naturgemäss näher ein didaktisches, eine Darstellung ächt christlicher Lehre paulinischen Sinnes in erzählender Form, nach einer durchgreifenden Sachdisposition (a. a. O. S. 206 f.).

Wenn also die Vorliebe so mancher neuern Gegner der

Tendenzkritik für das Markus-Evangelium auf dem Scheine eines gänzlichen Fehlens aller Absichtlichkeit und jeder bestimmten Parteifärbung beruht, so fasst Volkmar dasselbe als eine reine Tendenzschrift des Paulinismus auf. Er verhehlt es auch gar nicht, dass der evangelische Epiker sehr frei mit dem geschichtlichen Stoffe umging, obwohl er ihn zum Theil aus der mündlichen Ueberlieferung schöpfen lässt. Der Evangelist soll durch Alles dem Missverstande abgewehrt haben, als wolle er eine Biographie Jesu im prosaischen Sinne geben. Die ganze Erzählung dient nur als Einkleidung oder Abbild des geistigen Gehalts, das Ganze ist ein „wohl disponirtes Lehrgebäude des wahren Christenthums, wie es in Christo selbst anzuschauen ist“ (a. a. O. S. 268). „Das ursprüngliche Evangelium ist ganz geschichtlich und ganz Poesie, Beides in Einem. Es ist ein Epos, aber doch wieder keinem andern gleich, denn es ist kein Volksepos, sondern das der Menschheit, des Menschen Gottes“ (a. a. O. S. 275 f.). Das Dichterische geht, wie es nicht anders sein kann, im Einzelnen auch in Erdichtung über, wohin Volkmar sogar das messiaswürdige Begräbniss Jesu (a. a. O. S. 83 f.) und den Verrath des Judas rechnet, in welchem sich die paulinische Tendenz aussprechen soll, dem Heidenapostel eine Stelle in der (nach S. 126 selbst erst nach dem Tode Jesu gebildeten) Zwölfzahl der Apostel offen zu machen (a. a. O. S. 260 f.). „Erst von dieser Seite aus, oder als eine Tendenzschrift betrachtet und von seinem speciellen Gegensatz aus gegen die jüdisch-christliche Apokalypse, gewinnt dies grossartige Werk seine lebendige geschichtliche Bedeutung, und verliert nicht das Geringste von seiner erbauenden Kraft“ (a. a. O. S. 263). Mag nun Volkmar auch eine geschichtliche Grundlage dieses christlichen Epos zugeben, in jedem Falle streift er mit seinem paulinischen und poetischen Urevangelium sehr nahe an die Behauptung Bruno Bauer's an, dass der schöpferische Urevangelist in seinem Werke „die plastische Darstellung des revolutionären Kampfes mit der gesetzlichen Welt“ gegeben habe. So unverkennbar sich Volkmar aber an den Entwicklungsgang der Markus-Hypothese von Wilke und B. Bauer anschliesst, so hat doch seine Auffassung des Markus - Evangelium auch noch einen andern Grund. Dieser

Gelehrte hat sich bekanntlich durch seine Untersuchungen über das Evangelium Marcion's und sein Verhältniss zu dem kanonischen Lukas wirkliche Verdienste erworben. Die Evangelienkritik des alten Gnostikers Marcion, zu deren Beseitigung Volkmar viel beigetragen hat, scheint sich nun dadurch an ihm rächen zu wollen, dass sie ihn unwillkürlich in ihre Auffassungsweise hineinzieht. Er beruft sich nicht umsonst auf Tertullian's „kostbares Buch gegen Marcion“ und auf die Lukas-Recension Marcion's als „eine wirklich erste Evangelienkritik voll Geist und Scharfblick und ächt kirchlichem Sinn, wenn auch so Manches ihre Zeit verräth“ (a. a. O. S. 554 f.). Hatte sich Marcion aus dem Lukas-Evangelium ein kurzes, rein paulinisches Urevangelium zurechtgemacht, welches durch die Vertreter des Judaismus späterhin verfälscht sein sollte: so hat sich auch Volkmar ein kurzes, ächt paulinisches Urevangelium in dem Markus-Evangelium zurechtgelegt.

In dieser Weise ist bei Volkmar auch die weitere Auffassung der Evangelien ausgefallen. Die steigenden Missverständnisse des „Urberichts“, welche Wilke und B. Bauer an den beiden andern Synoptikern rügten, werden hier zu einem stufenweisen Abfall von der hohen Poesie des Markus bis zu der reinen Prosa des Matthäus. Nach dem Markus-Evangelium wird die zweite Stelle dem Lukas-Evangelium angewiesen, und somit die von Baur angenommene Reihenfolge der Evangelien geradezu umgekehrt. Warum aber nach dem paulinischen Urevangelium noch ein zweites paulinisches Evangelium? Wenn das Lukas-Evangelium überhaupt eine geschichtliche Veranlassung haben soll, so muss abermals ein Rückschlag des Judaismus eintreten. Daher schildert uns der phantasiereiche Volkmar a. a. O. S. 279 f., wie sich das Judenchristenthum zwar nicht gegen, wohl aber über das (paulinische) Evangelium hinaus wieder Luft machte. Evangelischerseits suchte man die Alleinberechtigung Israels am Reiche Jesu, so dass die Heiden nur als Judengenossen theilhaben sollten, dergestalt durchzuführen, dass man zwar das Evangelium von Jesu Christo, dem Sohne Gottes, festhielt, aber den Sohn Gottes eben darin sah, dass er der Sohn Davids, also der Messias Israels sei. Um dies zu veranschaulichen, wurde Joseph

als Vater Jesu dazu erkoren, den Messias Jesus auf den Stamm des Heldenkönigs zurückzuführen, also durch ein ächt hebräisches Geschlechtsregister: Jesus, Sohn Josephs, Sohnes Eli's oder Juda's u. s. w., Sohnes Salomos, Sohnes Davids (vgl. Luk. 3, 23 f.). Aber auch sonst wird man (wie Hr. Volkmar genau weiss) judenchristliches Wesen in diesen ersten Bearbeitungen des willkommenen Evangelium durchgesetzt, also den Petrus als den Eckstein aller christlichen Gemeinschaft (Matth. 16, 17 f.), das Gesetz in seiner ewigen Bedeutung (Matth. 5, 17 f.) betont haben. Der Zuruf „Sohn Davids“ konnte nicht genug erschallen, und der Widerwille gegen das Heidenthum mag in dem Wort zum Ausdruck gekommen sein: „Gehet nicht auf den Weg der Heiden“ (Matth. 10, 5. 6). Noch eingreifender aber wurde jetzt der Einfluss des Essäismus, auf welchen Volkmar die Seligpreisungen der Armen und Besitzlosen, die asketischen Züge an der Person Jesu selbst, die Verwerfung des Eides (Matth. 5, 33 f.) und des freisinnigen Apostels nebst seiner unreinen Heidengemeinschaft „in einer oder der andern judaistischen Bearbeitung“ des Evangelium zurückführt (a. a. O. S. 281). Zu dem Ur-Lukas, welcher in dem Markus-Evangelium vorliegt, kommt also noch ein „bestimmter unbestimmter“ Ur-Matthäus hinzu, dessen Entdeckung wir Hrn. Volkmar verdanken, und die neuen, essenisch-judenchristlichen Gegenwirkungen, welchen derselbe diente, riefen um 100 bis 105 n. Chr. ein zweites paulinisches Evangelium, das nach Lukas genannte hervor. Das Lukas-Evangelium unterscheidet sich schon dadurch von Markus, dass es die genannten judenchristlichen Bestandtheile des Ur-Matthäus grossentheils aufnimmt. Der neueste *emendator evangelii* betrachtet also ziemlich, wie der alte Marcion, das kanonische Lukas-Evangelium als *interpolatum a protectoribus Judaismi, ad concorporationem legis et prophetarum, qua etiam Christum inde confringerent* (Tertullian adv. Marc. IV, 4). Der Unterschied von Marcion besteht nur darin, dass Volkmar den dritten Evangelisten solchen judenchristlichen Interpolationen das Antipaulinische sogleich nehmen und in das reine Gegentheil umsetzen lässt. Das Lukas-Evangelium soll ja das Evangelium des fortgeschrittenen Paulinismus sein, welches eben desshalb kein grosses Glück machte, weil seine

Neuerungen die Absicht, den Heidenapostel durchzubringen, gar zu offen darlegten. Man merkte die Absicht und man ward verstimmt. Das Lukas-Evangelium hat also seiner Sache mehr geschadet als genützt, und wenn das viele Schöne und Gute in dem neuen Evangelienwerke des fortgeschrittenen Paulinismus nicht zu Grunde gehen sollte, so musste sich — merkwürdig genug! — das Judenchristenthum seiner annehmen. Daher endlich ein Evangelienwerk von dem Standpunkte eines solchen Judenchristenthums, welches sich wenigstens so weit dem paulinischen Wesen zuneigte, um ohne Mäkeln die volle Gleichberechtigung der gläubigen Heiden in Christo als Gottes eigenen Willen zuzugeben (a. a. O. S. 347 f.). Von einem schriftgelehrten Judenchristen dieser Art ward also das nach Matthäus genannte Evangelium als das Werk der ausgleichenden Vermittelung in evangelischer Form unternommen. Dieser „freisinnige Judenchrist der trajanischen Zeit“ (a. a. O. S. 359) rüstete sich gleichmässig gegen „die Extravaganzen des lukanischen Evangelisten, wie der vorangegangenen judaistischen Evangelienbearbeitungen“, indem er das ursprüngliche Evangelium mit dem Ansprechendsten aus dem neuen paulinischen Evangelium ausstattete, aber auch die Hauptschlagworte aus den Judaisten-Evangelien hinübernahm, „um sie desto entschiedener zu überwinden“ (a. a. O. S. 348). Er combinirte eigentlich nur die beiden vorausgegangenen Evangelien, so dass seine Lehrerzählung im Grunde eine Art erster Evangelienharmonie geworden ist (a. a. O. S. 371). Sein Hauptsatz besteht in den Reden, so dass er das wahre „Predigerevangelium“ gegeben hat (a. a. O. S. 381). Dieses „judenchristlich-paulinische Evangelium der rechten Mitte“ drang durch und beseitigte die judaistischen Evangelien vollkommen. Es ward das beliebteste, das erste Evangelium, freilich zum Nachtheil für ein geschichtliches Verständniss der Evangelien. „Denn dies ist so lange unmöglich, so lange man auch nur ein Stück davon in den Anfang der Evangelien-Entwickelung setzt, und wäre es auch nur ein Stück von der Bergrede oder von dem Hauptmann zu Kapernaum: es zieht Alles nach sich zu unendlicher Verwirrung. Natürlich aber ist die ganze urchristliche Entwickelung unmöglich zu verstehen, wenn man sie in dem Voranstellen

des Matthäus-Evangeliums geradezu auf den Kopf stellt" (a. a. O. S. 385). Das ist also das grosse Ergebniss dieser absoluten Kritik, welches Volkmar a. a. O. S. 386 f. so zusammenfasst: Solange der Judaismus das allein Herrschende war, durch die Spannung Aller auf die Parusie und deren bestimmteste Naheverkündigung unterstützt, war die evangelisch-sinnbildliche Form, die sich im Gegensatz hierzu aufdrängte, zugleich die einzig mögliche, um den Paulinismus einer solchen Menge gegenüber geltend zu machen. Nur verhüllt und schüchtern wagte man es, zugleich nur so, dass kein Wahlspruch der orthodoxen Partei verletzt wurde. Diese Form war aber nicht blos eine gelungene, sondern die für das allgemeine Bedürfniss willkommene, eine nothwendige. In ihr bewegte sich der Kampf fort. Der Judaismus bemächtigte sich ihrer selbst und ward durch die Ausdehnung der evangelischen Erzählung zu einer Schilderung der Urgemeinde und Petri (nämlich in Volkmar's bestimmtem unbestimmtem Urmatthäus) stechend genug, um den Paulinismus zur entschiedenen Behauptung seines guten Rechts zu nöthigen. Das Ausschreiten dabei (in dem Lukas-Evangelium) führte zum Einschlagen der rechten Mitte; im Matthäus-Evangelium bog die grosse Heerstrasse des Judenchristenthums dazu um, das unwidersprechlich Schöne und unwiderstehlich Wahre auch im paulinischen Evangelium anzuerkennen, den Paulinismus selbst als ächt christlich aufzunehmen, so weit er bereit war, das Gesetz Israel und Petrus sowohl dem Titel nach als auch sittlich den Werken nach, sowie durch Unterordnung in die petrinische Gemeindeform zu ehren. Mit diesem nach Matthäus genannten Evangelium haben wir schon die grosse Heerstrasse der allgemeinen Kirche der ausgleichenden Vermittelung (der katholischen Kirche) betreten. Bei diesem Wege bleibt es wesentlich. Das Gold des ursprünglichen, das Silber des lukanischen Evangeliums ist in ihm zu der allgemein gültigen Münze der vereinigten Parteien ausgeprägt worden. Es ist das Hauptevangelium der katholischen Kirche geworden und geblieben." Wenn also Baur den scharfen Gegensatz des judaistischen Matthäus und des paulinischen Lukas in dem Markus-Evangelium abgestumpft werden, wenn ich das strenge Judenchristenthum des

Matthäus durch seine kanonische Ueberarbeitung und durch den universalistischen Judaismus des Markus so gemildert werden liess, dass endlich das reine paulinische Evangelium des Lukas entstehen konnte: so bietet uns die neueste „absolute Kritik“ ein stetiges Sinken des ursprünglichen Aufschwungs der Evangelienbildung, das eigene Schauspiel dar, dass sich eine wiederholte kräftige Erhebung des Paulinismus allmählig in den Sand verläuft! Oder es kommt, wie bei Marcion, nur in etwas gemilderterer Weise, zuletzt das *evangelium interpolatum a protectoribus Judaismi* heraus.

So verschieden ist die Markus-Hypothese bei ihren beiden neuesten Vertretern ausgefallen! Auch das Verfahren und die Beweisführung ist grundverschieden. Hr. Weisse legt von vorn herein grosses Gewicht auf die äussern Zeugnisse, besonders auf das Zeugniss des Papias, welches er für seine Ansicht ausdeutet. Hr. Volkmar macht sich dagegen grundsätzlich fast gar nichts aus der Tradition. Die katholische Schrifttradition soll beinahe regelmässig das Späteste, hier das Matthäus-Evangelium seinen Quellen vorangestellt haben (a. a. O. S. 503). Die Baur'sche Kritik soll eben desshalb noch nicht zu der Höhe der absoluten Kritik fortgeschritten sein, weil sie sich von den „Wundern der Tradition“ nicht befreien konnte, die neue Ansicht nur an der überlieferten (nicht im radikalen Bruche derselben) geltend machte. Die Tübingische Ansicht von dem Urevangelium des Matthäus scheint Hrn. Volkmar eben nur auf der „wohlverbürgten Tradition“ der ganzen alten Kirche, einen Papias an der Spitze, zu beruhen (a. a. O. S. 551). So wenig nun auch für einen so radikalen Standpunkt die äussern Zeugnisse irgend etwas zu bedeuten haben, so sind sie doch für eine besonnene Kritik nicht ohne grosse Bedeutung, und es entsteht somit die Frage, mit welchem Rechte sich die Markus-Hypothese auf die äussern Zeugnisse berufen kann.

1. Die äussern Zeugnisse über Matthäus und Markus.

Mit ausserordentlichem Nachdruck macht Hr. Dr. Weisse a. a. O. S. 78 f. die bekannten Zeugnisse des Papias (bei Eusebius K.G. III, 39) für seine Ansicht von den synoptischen

Evangelien geltend. Der unsterbliche Schleiermacher habe in seiner Arbeit über dieselben, indem er die völlige Unbefangenheit und Arglosigkeit dieser beiden ganz nur gelegentlich und von keinerlei Absicht eingegebenen, daher durchaus glaubwürdigen Zeugnisse bemerklich machte, durch eine genaue Beleuchtung ihres wörtlichen Sinnes zunächst in Beziehung auf die dort angeführte Schrift des Matthäus gezeigt, dass darunter nur eine Sammlung von Reden und Aussprüchen des Herrn (λόγια κυριακά) verstanden werden könne, vom Apostel in hebräischer Sprache aufgezeichnet, in einer Weise, welche für eine Reihe anderer Schriftsteller zu einer Aufforderung wurde, sie, ein Jeder nach seinem besten Vermögen, zu übersetzen, zu erklären, zu erläutern und anzuwenden (ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος). Wenn also Matthäus nur eine hebräische Aufzeichnung der Reden des Herrn hinterlassen hat, so verliert unser erstes Evangelium, so wie es ist, den Vorzug, das apostolische zu sein, und da nun Papias ausserdem berichtet, dass der Aposteljünger Markus ein vollständiges Evangelium nach den Mittheilungen des Petrus verfasste, so wird es bei dieser Deutung seiner Aussage über Matthäus sehr wahrscheinlich, dass unser kanonisches Matthäus-Evangelium aus einer Zusammenarbeitung der apostolischen Redesammlung mit der Erzählung des Markus entstanden, dass also das Evangelium des Markus das älteste vollständige Evangelium gewesen sei.

Hr. Dr. Weisse ist dieser Sache so gewiss, dass er sich ordentlich darüber ereifert, wie es noch immer so Viele geben kann, die sich durch diese Deutung des papianischen Zeugnisses den Glauben an die höchste Ursprünglichkeit des Matthäus nicht nehmen lassen wollen: „Wenn je ein kritisches Aperçu durch ungesuchte Einfachheit, durch Zutreffen aller innern und äussern Merkmale der Richtigkeit und durch das Licht, welches sich von ihm über weite Gebiete der geschichtlichen Erscheinung verbreitet, sich hat empfehlen, wenn je sich eines dem Ei des Columbus hat vergleichen können, so sollte man meinen, müsste solches von diesem genialen Blicke Schleiermachers gelten. Von allen Parteien hätte, wenn sie irgend noch über ihren Parteistandpunkt hinaus und von ihrem Privatinteresse unabhängig

die Empfänglichkeit für eine sachliche, aus der Natur des Gegenstandes sich ergebende, und von theoretischer Consequenzmacherei unberührte Belehrung sich bewahrt hatten, dieser Gedanke mit freudiger Ueberraschung ergriffen, und mit neu anregender Wissbegier verfolgt werden müssen. — Wäre es den Parteien wirklich Ernst gewesen mit dem von ihnen vorgegebenen Streben nach dem einigen, grossen Ziele der Forschung auf dem evangelischen Geschichtsgebiet: was hätte ihnen willkommener sein können, als diese Nachweisung einer Quelle, die auf die natürlichste, von den Unwahrscheinlichkeiten und künstlichen Voraussetzungen der bisherigen Theorie freieste Weise von der Welt, genau an der Stelle hervorsprudelnd, wo das Dasein einer solchen Quelle erwartet werden musste, zwar nicht den vollständigen Thatbestand der geschichtlichen Ereignisse selbst, wohl aber einen diesem Thatbestand wesentlich zugehörigen, und so zu sagen dem innersten Mark desselben entnommenen Geschichtsstoff darbietet? — Leider haben wir diese Voraussetzung unbefangenen Wahrheitssinnes und unverkümmerter Wahrheitsliebe nicht eintreffen sehen in der grossen Mehrheit der Arbeiter des evangelischen Geschichtsgebiets. Es gibt kaum ein widerwärtigeres Schauspiel, als zu sehen, wie die meisten unter diesen Arbeitern, wenn sie ja eine gelegentliche Kunde nehmen von der Entdeckung Schleiermachers (denn nicht Wenige ziehen es vor, mit zugedrückten Augen daran vorüberzugehen), mit nichtsbedeutenden Einwürfen an ihr herumzumäkeln, nur um der Nothwendigkeit überhoben zu sein, von ihrem engherzigen Buchstabenglauben oder von ihren selbsterfundenen Theorien ein oder das andere Stück daranzugeben, und dagegen die reiche Belehrung einzutauschen, welche die authentischen Reden und Lehraussprüche des Herrn, abgelöst von den oft so störenden Einkleidungen der pragmatisirenden Geschichtserzählung eines Theils unserer evangelischen Berichte, den Einsichtigen zu gewähren, unmöglich verfehlen können. Und zwar trifft dieser Vorwurf nicht blos die Anhänger der alten oder der modern restaurirten Rechtgläubigkeit, nicht blos die Vertreter der „mystischen Ansicht“ und der Tendenzkritik, welche freilich auf ihrem Standpunkte nicht weniger, als jene erstge-

nannten, Ursache haben mögen, das Licht zu scheuen, welches die Finsterniss zu zerstreuen droht, in der auch sie den wahren Kern der evangelischen Geschichte zurückzuhalten beflissen sind. Er trifft auch eine Anzahl derer, welche, sei es auf Schleiermachers Anregung, oder unabhängig von ihr, den Weg, welcher durch jene Hinweisung auf die Zeugnisse des Papias gebahnt war, in anderer Richtung fortzuwandeln begonnen hatten.“ Es ist in der That schwer zu entscheiden, ob Hr. Weisse mehr durch den kläglichen Ton dieser Rede, oder durch die harten Vorwürfe, die er allen Andersdenkenden macht, für seine sehr vereinzelnte Meinung zu wirken gehofft hat. Jedenfalls scheint er durch den allgemeinen Eindruck dieses „widerwärtigen Schauspiels“ so abgestossen worden zu sein, dass er (um einen Ausdruck von ihm zu entlehnen) mit zugedrückten Augen an den wohlerwogenen Gründen vorübergegangen ist, auf welche ich meine Auffassung dieser Zeugnisse des Papias gestützt habe [1]). Was hilft es, die Annahme einer griechischen, nicht blos Reden, sondern auch Erzählungen umfassenden Grundschrift des Matthäus einfach als einen Widerspruch mit den Zeugnissen des Alterthums abzuweisen? (a. a. O. S. 76. 142) Wodurch hat Hr. Weisse meine Nachweisungen entkräftet, dass das Matthäus-Evangelium, wie es uns vorliegt, selbst in seinen ursprünglichsten Bestandtheilen, gar keine Uebersetzung einer hebräischen Urschrift sein kann? Die Citate aus dem Alten Testament verrathen ja überall die Grundlage der griechischen Uebersetzung der LXX, und zwar in solcher Weise, dass sie nicht erst hinterher nach den LXX berichtigt sein können. Man hat daher ein volles Recht, die Angabe des nichts weniger als kritischen Papias über eine hebräische Urschrift des Matthäus keineswegs als baare Münze hinzunehmen, sondern die Frage vielmehr so zu stellen: wie Papias dazu kam, eine hebräische Urschrift des Matthäus vorauszusetzen. Und das glaube ich a. a. O. S. 119 f. hinlänglich erklärt zu haben. Bei Schriften, die, wie unser Matthäus, ursprünglich für gläubige Hebräer bestimmt waren, dachten die ältesten Väter nur gar zu leicht an eine hebräische Urschrift.

---

1) Vergl. meine Evangelien S. 119 f. 148 f.

Und hat selbst der alexandrinische Clemens dem Hebräerbriefe eine solche hebräische Urschrift angedichtet (bei Eusebius K.G. VI, 14), so konnte diese Meinung in Hinsicht des Matthäus um so mehr in den Kreisen eines Papias entstehen, da derselbe unter den verschiedenen Bearbeitungen des Matthäus auch das aramäische Hebräer-Evangelium kannte. Ebenso wenig sind wir durch Papias zu der Annahme berechtigt, dass Matthäus nur Reden Jesu aufgezeichnet habe. Derselbe sagt zwar: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο.* Er kann aber sehr wohl auch ein vollständiges Evangelium mit Reden und Erzählung gemeint haben, wie man aus der Vergleichung seines Zeugnisses über das Markus-Evangelium deutlich erkennt. Denn obwohl bei Markus die Reden weit weniger, als bei Matthäus hervortreten, und obwohl Papias anfangs gesagt hat, Markus habe *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* aufgezeichnet, sieht er doch alsbald von der Erzählung ganz ab, indem er bemerkt, Petrus, dessen Mittheilungen Markus niederschrieb, habe keine *σύνταξις*, keine vollständige Zusammenstellung der Reden gegeben (*οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων*). Um so mehr konnte er den Inhalt des Matthäus, in welchem die Reden so bedeutend hervortreten, geradezu als eine *σύνταξις* der *λόγια* bezeichnen, ohne damit irgend die Erzählung ganz auszuschliessen. Das Evangelium des Matthäus lässt sich nun einmal nachweislich ebenso wenig auf eine hebräische Urschrift wie auf eine blosse Sammlung von Reden ohne alle Erzählung zurückführen [1]), und das Thatsächliche, was Papias über dasselbe bezeugt, ist nur das Dasein verschiedener Bearbeitungen des ursprünglichen Matthäus, unter welchen auch eine hebräische war.

Ueber das Markus-Evangelium theilt Papias als Aussage

1) Die Gründe, mit welchen ich a. a. O. S. 110 f. bewiesen habe, dass in unserm Matthäus wohl zwei verschiedenartige Bestandtheile, aber nicht etwa auf der einen Seite blos Reden ohne Erzählung unterschieden werden müssen, hat Weisse nicht im Geringsten erschüttert. Die ursprünglichen Bestandtheile dieses Evangelium schliessen sicher auch Erzählungen in sich (vgl. 8, 34. 15, 24. f. 16, 28. 17, 24. f. 19, 28.); und Reden, wie K. 11, 18., sind ohne einen geschichtlichen Hintergrund gar nicht denkbar.

eines Aeltesten (der aber gar nicht nothwendig der Presbyter Johannes gewesen zu sein braucht) die Angabe mit, dass Markus als Hermeneut des Petrus die Erzählungen dieses Apostels über Reden und Thaten Christi genau aufschrieb, aber nicht in der wirklichen Ordnung (οὐ μέντοι τάξει). Denn Markus sei kein Ohren- und Augenzeuge des Herrn gewesen, sondern erst später dem Petrus nachgefolgt, der seine Lehren je nach den Bedürfnissen einrichtete, aber keine vollständige Zusammenstellung (σύνταξις) der Reden des Herrn gab (wie Matthäus τὰ λόγια συνετάξατο). Daher habe Markus nicht gefehlt, indem er Einzelnes, so wie er es hörte, aufzeichnete, denn er habe ja nur dafür Sorge getragen, dass er von dem, was er hörte, nichts überging, oder untreu berichtete. Es ist nicht zweifelhaft, dass dieses Zeugniss sich auf das Markus-Evangelium, wie es uns noch wesentlich vorliegt, bezieht, und dass Papias dasselbe als die treue Aufzeichnung der gelegentlichen Mittheilungen des Petrus über Lehre und Geschichte Jesu darstellte. Allein wir dürfen auch dieses Zeugniss nicht mit Weisse ohne weiteres als baare Münze annehmen. Wir haben hier eben nur eine (immerhin dem Papias schon überlieferte) Meinung über den unleugbaren Petrinismus des Markus-Evangelium vor uns, welche in keinem Falle auf dessen wirkliche Beschaffenheit völlig zutrifft und uns noch weniger berechtigt, den Markus gar als die Geschichtsquelle des Matthäus an die Spitze aller Evangelien zu stellen. Selbst Weisse kann den Inhalt dieses Evangelium nicht lediglich aus den Lehrvorträgen des Petrus ableiten, da er den Markus zur Ergänzung und Vervollständigung der fragmentarischen Erinnerungen, die ihm aus den Mittheilungen des Apostels geblieben waren, die Beiträge nicht verschmähen lässt, welche ihm die mündliche Ueberlieferung anderer, dem Gegenstand und ihm selbst näher oder ferner stehender Kreise darbot (a. a. O. S. 134). Und Papias bezeugt so wenig die angebliche Ursprünglichkeit des Markus, dass er sein Evangelium vielmehr durchgängig an dem des Augenzeugen Matthäus misst, neben welchem er ihm nur einen untergeordneten Werth beilegen kann. Aus welchem andern Grunde hebt er es denn hervor, dass Markus kein Ohrenzeuge und Begleiter des Herrn war, sondern seinen

Stoff aus den Vorträgen des Petrus schöpfte, als weil er eben den Vorzug im Auge hatte, den Matthäus als unmittelbarer Ohrenzeuge und Apostel voraus hat? Ausdrücklich bemerkt Papias, dass Matthäus allein eine σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων gab, welche Petrus nicht einmal beabsichtigte, geschweige denn sein Begleiter Markus darbieten konnte. Nur desshalb hebt Papias auch den Mangel der Ordnung und Vollständigkeit bei Matthäus hervor, weil er sein Evangelium mit dem in jeder Hinsicht genügenden Evangelium des Matthäus vergleicht[1]). Haben also die Zeugnisse des Papias über die beiden ersten Evangelien überhaupt einen Werth, so sprechen sie eben nur für das hohe und unbezweifelte Ansehen des Matthäus-Evangelium, an welchem man auch das spätere Markus-Evangelium erst prüfend mass. Das ganze kirchliche Alterthum hat das Markus-Evangelium dem des Matthäus nachgesetzt[2]). Es möchte daher, wenn man die Markus-Hypothese behaupten will, gerathener sein, sich mit Volkmar auf die äussern Zeugnisse gar nicht einzulassen, als sich mit Hrn. Weisse so zuversichtlich auf dieselben zu berufen.

2) Das Evangelium des Matthäus.

Die kirchliche Ueberlieferung weist uns also auf das Evangelium des Matthäus als das älteste hin, und es fragt sich, ob

---

1) Weisse kann keine genügende, auch nur ihn selbst befriedigende Erklärung des οὐ τάξει finden. Einmal erklärt er es von dem Mangel einer systematischen Ordnung oder Abfolge, während das eigene Werk des Papias (die λογίων κυριακῶν ἐξήγησις) ohne Zweifel systematisch war (a. a. O. S. 91). Dann vergleicht er aber auch den Lukas, welcher laut der Eingangsworte an seinen Vorgängern die strenge Ordnung der Begebenheiten vermisst (a. a. O. S. 145).

2) Es ist eine grundlose Behauptung Weisse's (a. a. O. S. 145), dass die Hypotyposen des alexandrinischen Clemens (bei Eusebius K.G. II, 15. 16.) das Markus-Evangelium als das älteste voraussetzen. Im Gegentheil sagen die Hypotyposen ausdrücklich, dass diejenigen Evangelien, welche die Genealogien enthalten (also Matthäus und Lukas), zuerst geschrieben seien (bei Eusebius K.G. VI, 14). Kein alter Kirchenvater hat dem Markus die erste, sondern höchstens die zweite Stelle unter den Evangelien angewiesen, wie Hr. Weisse aus meiner Schrift über das Markus-Evangelium S. 115 ersehen kann.

dieses einstimmige Zeugniss der Kirche nicht durch die innere Beschaffenheit desselben gegen die neuern Markus-Hypothesen vollständig gerechtfertigt wird. Ich kann in dieser Hinsicht nur das Ergebniss meiner frühern Untersuchung auf's Neue geltend machen, dass der Kern des Matthäus-Evangelium nach seiner innern Beschaffenheit noch in das sechste Jahrzehend des ersten christlichen Jahrhunderts gehört, und ich wüsste in der That nicht, wodurch meine Nachweisungen neuerdings irgend entkräftet worden wären [1]). Das strenge, antipaulinische Judenchristenthum, welches sich in den ursprünglichen Bestandtheilen des Matthäus ausspricht (Matth. 5, 19. 7, 6. 21 f. 10, 5, 6. 15. 24. 19, 28.), weist noch ganz auf den Standpunkt der Urgemeinde und der Urapostel hin, wie sie in dem Galaterbriefe Kap. 2. erscheinen. Selbst die beiden neuesten Verfechter der Markus-Hypothese müssen, jeder in seiner Weise, das Unbequeme anerkennen, was diese Thatsache für ihre Auffassung hat. Weisse hilft sich durch den willkürlichen Machtspruch, dass er Matth. 10, 5. 6. 15, 24. geradezu für apokryphisch und unächt erklärt, weil diese Verse mit dem nachweislichen Sinne der Gesammtlehre des evangelischen Christus in einem grellen Widerspruche stehen sollen, der letztere sogar mit der Erzählung, in welche er eingeschaltet ist [2]). Ist das nicht genau das Verfahren Marcions in seiner Verbesserung des Evangelium? Volkmar kann es nicht verkennen, dass ein Ausspruch, wie Matth. 10, 6., zu der trajanischen Zeit, in welche er das Matthäus-Evangelium setzt, als

1) Vgl. die Zusammenstellung in meinen Evangelien S. 114. Uebrigens zeige ich hier gelegentlich an, dass S. 105, Z. 2 v. u., 109 Z. 15. 14 v. u. das auf einem Versehen beruhende »und Himmelfahrt« zu streichen ist.

2) A. a. O. S. 154. Wie wenig der Ausspruch Matth. 15, 24. im Widerspruch gegen die Erzählung steht, wird sich noch bei der Parallelstelle des Markus zeigen. Uebrigens kann sich Hr. Weisse hier des vollkommenen Zusammentreffens mit Hrn. Volkmar erfreuen, welcher gleichfalls gegen Baur und Schwegler die Ursprünglichkeit von Matth. 10, 5. 15, 24. bestreitet, weil »eine entschiedenere Kritik« in diesen Negationen, die dann auch im Zusammenhang des Evangeliums völlig überwunden werden, nur das Erzeugniss spätern Ringens und Vermittelns erkennen könne (a. a. O. S. 135).

die christliche Gemeinde schon fast aus lauter bekehrten Heiden bestand, gar nicht mehr passt. Er bringt daher diesen Ausspruch in seinem kleinen Ur-Matthäus unter, wo auch andere unbequeme Stellen, wie Matth. 5, 17 f. 33 f. 16, 17 f., bestens Platz finden (a. a. O. S. 280 f.). Ich habe ferner auf solche Stellen hingewiesen, welche noch das unveränderte Fortbestehen des jüdischen Volkslebens vor der Zerstörung Jerusalems und des jüdischen Tempelcultus voraussetzen (Matth. 5, 23. 10, 23. 17, 24 f. 23, 2 f.). Hr. Weisse wird es mir wohl nicht abstreiten, dass die Erzählung von der Einforderung der Tempelsteuer, Matth. 17, 24 f., eben weil sie die Frage erörtert, ob die Judenchristen noch die Tempelsteuer entrichten sollen, nur vor der Zerstörung des Tempels niedergeschrieben sein kann; er kann dieselbe aber in seiner „Redesammlung" des Matthäus als Erzählung gar nicht unterbringen. Ist diese Erzählung nun offenbar vor der Zerstörung Jerusalems niedergeschrieben, so ist sie auch ein schlagender Beweis, dass der Erzählungsinhalt des Matthäus keineswegs aus dem Markus-Evangelium stammen kann, welches auch Weisse (a. a. O. S. 169) erst nach diesem Ereigniss verfasst werden lässt [1]). Was soll man dazu sagen, wenn Volkmar, um die Entstehung der Erzählung in der trajanischen Zeit denkbar zu machen, das δίδραχμα in den Leibzoll umsetzt, der seit der Zerstörung des Tempels jedem Juden auferlegt ward, und über dessen Erhebung unter Domitian viele Quälereien entstanden? (a. a. O. S. 357 f.) Wie sinnlos wird die ganze Erzählung, wenn man sie in eine Zeit versetzt, als das δίδραχμα nicht mehr an den Tempel des jüdisch-christlichen Gottes, sondern an den capitolinischen Jupiter bezahlt wurde! (vgl. Josephus Bell. jud. VII, 6, 6) Wie konnte man dann noch sagen, dass die Christen als die wahren Söhne des himmlischen βασιλεύς an sich von der Tempelsteuer frei seien, und nur, um kein Aergerniss zu geben, das δίδραχμα zahlen sollten! Desshalb trifft auch das Weitere, was Volkmar be-

1) Nur Hr. Meyer ist so glücklich, »nach den eschatologischen Bestimmungen Mark. K. 13.« das Markus-Evangelium noch vor die Zerstörung Jerusalems zu setzen. Was ist dieser angeblich grammatisch-historischen Exegese nicht Alles möglich?

merkt, nicht zu: „Die Sache wird so gewendet: um keinen Anstoss zu geben, bezahle die Kirche (oder Petrus) nur dieses Didrachma, wenn sie auch grundsätzlich abgabenfrei ist. Die Erfüllung des Berufs, Menschenfischer zu werden, die Erweiterung der Gemeinde zur Kirche, giebt ja auf's Einfachste die Mittel dazu. Der Stater, der an den Kaiser zu bezahlen ist, ergiebt sich sofort, wenn nur Petrus jene Aufgabe treu erfüllt, wenn nur das Judenchristenthum dem Evangelium gemäss nicht so wählerisch ist, sondern zugreift und aufnimmt den Ersten Besten." Wenn der βασιλεύς der römische Kaiser (eigentlich sogar: der capitolinische Jupiter) sein soll: so wird ja der Nerv der ganzen Erzählung zerstört, dass die Christen als Söhne des βασιλεύς an sich abgabenfrei sind. Es ist ferner ganz undenkbar, dass man einen Ausspruch, der sich noch auf das Tempelopfer bezieht, wie Matth. 5, 23., erst lange nach der Zerstörung des Tempels in der trajanischen Zeit Jesu in den Mund gelegt haben sollte! Ebenso wenig kann ein Judenchrist der trajanischen Zeit die Ermahnung Matth. 23, 2. verfasst haben, dass sich auch die Christen nach den Worten der Schriftgelehrten und Pharisäer, nur nicht nach ihren Werken richten sollen. Und was will Volkmar vollends mit Matth. 10, 23. anfangen, wo den Aposteln verheissen wird, dass sie in ihrer Verkündigung nicht mit allen Städten Israels bis zur Wiederkunft des Herrn fertig werden sollen? Kann ein solches Wort Jesu nach der weiten Verbreitung des Christenthums in der Heidenwelt, ja sogar nach der Zerstörung Jerusalems noch aufgezeichnet worden sein? Unbefangene mögen es entscheiden, auf welcher Seite die „heillose Verwirrung" entsteht, wenn man nach allen diesen Anzeichen den Kern des Matthäus-Evangelium in das höchste Alterthum, in die Zeit der palästinischen Urgemeinde setzt, oder wenn man dasselbe mit Volkmar bis in die Zeit Trajans herabrückt und sich, wo diese Annahme schlechterdings nicht zulässig ist, mit der Ausflucht eines vorlucanischen Ur-Matthäus durchhilft.

Freilich enthält das Matthäus-Evangelium auch solche Bestandtheile, welche zwar keineswegs zur trajanischen Zeit, wohl aber erst nach der Zerstörung Jerusalems hinzugekommen sein können. Dieselben gehören jedoch eben der kanonischen

Ueberarbeitung an, welche die apostolische Grundschrift erfahren hat. Das Hinzukommen dieser Bearbeitung zu dem apostolischen Kern erhellt nicht nur aus den Fugen, welche das erste Evangelium noch darbietet, aus den Näthen, welche sich noch zwischen den ursprünglichen und den später hinzugekommenen Bestandtheilen bemerken lassen [1]), sondern auch aus dem innern Unterschiede, welcher sich namentlich in der Uebertragung des Gottesreichs von den verstockten Juden auf die Heiden (Matth. 8, 11. 12. 12, 21. 20, 1—16. 21, 33—44. 22, 1—14.), in der Bestimmung des Christenthums zur Bekehrung der Heidenwelt (24, 14. 28, 19.) ausspricht [2]). Hier tritt der Unterschied eines freier gewordenen, zu einem gewissen Universalismus fortgeschrittenen Judenchristenthums von dem altpalästinischen Judenchristenthum der Grundschrift (Matth. 10, 5. 6. 23. 15, 24.) so unverkennbar hervor, dass das Hinzukommen einer spätern Bearbeitung zu der apostolischen Grundschrift des Matthäus über allen Zweifel erhoben wird. So erledigt sich Alles, was Volkmar a. a. O. S. 348 f. für den angeblich Judenchristenthum und Paulinismus vereinigenden Standpunkt des ersten Evangelisten anführt, ganz von selbst. Und es kann nur noch fraglich sein, ob sich die angebliche Abhängigkeit von Markus wenigstens in der Bearbeitung behaupten lässt. Allein auch die Bearbeitung des Matthäus ist offenbar noch älter als das Markus-Evangelium, weil Matth. 24, 29. die Wiederkunft Christi noch ganz nahe nach der Zerstörung Jerusalems (*εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων*), dagegen Mark. 13, 24. schon etwas weniger unmittelbar nach diesem Ereigniss (*ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην*) erwartet wird. Die Art, wie Volkmar a. a. O. S. 357 das *εὐθέως* des Matthäus mit der trajanischen Zeit zusammenreimen will, richtet sich selbst und wirft kein günstiges Licht auf die Zuversichtlichkeit seiner chronologischen Bestimmungen.

Aus dieser innern Beschaffenheit des Matthäus-Evangelium,

---

1) Matth. 1, 18 f. 3, 1. 4, 13. 23 f. 7, 28. 29. 9, 35 f. 11, 1. 12, 17 f. 46. 14, 1 f. 20, 1 f. 21, 33 f. 23, 37 f. 26, 6 f. 27, 3 f. 19, 62 f.

2) Vgl. meine Evangelien S. 116 f.

insonderheit aus dem Verhältniss der Grundschrift und ihrer Bearbeitung, ergiebt sich ohne Weiteres die Antwort auf alle Beweisgründe, welche die beiden neuesten Vertreter der Markus-Hypothese im Einzelnen vorgebracht haben. Hr. Weisse legt a. a. O. S. 146 f. das Hauptgewicht auf eine Erscheinung, welche er nicht unangemessen mit dem Namen von Doubletten evangelischer Apophthegmen bezeichnet zu haben glaubt, auf das wiederholte Vorkommen eines und desselben prägnanten Ausdrucks an verschiedenen Stellen eines und desselben Evangelium. Diese Erscheinung soll den augenfälligen Beweis enthalten, dass die beiden andern Synoptiker denselben Ausspruch des Herrn doppelt vorgefunden haben, das einemal bei Markus, das anderemal in einer zweiten Quelle, der Redesammlung des Matthäus. Es ist aber leicht zu zeigen, dass diese „Doubletten" meistentheils eben in der Verschiedenheit der beiden Bestandtheile des Matthäus zu Hause sind und nichts weniger als die Abhängigkeit dieses Evangelisten von Markus beweisen. Die Wiederholungen derselben oder wenigstens gleichartiger Aussprüche bei Matthäus sind zum Theil der Art, dass sie recht gut in der Grundschrift nebeneinander bestanden haben können [1]), oder von dem Bearbeiter wegen des besondern Nachdrucks in den Reden Jesu zweimal gezetzt wurden [2]). Hauptsächlich kommen hier solche Fälle in Betracht, wo der Bearbeiter einen Ausspruch der Grundschrift in seinen neuen Zuthaten wieder anbrachte, z. B. Matth. 13, 12, (vgl. Mark. 4, 25.) in der eschatologischen Rede Matth. 25, 29. [3]), oder aber die alten Bestandtheile der Grundschrift neben seiner neuen, mehr oder weniger eigenthümlichen Verarbeitungen stehen liess. So ist die alte Rede über den apostolischen Beruf Matth. 10, 5—42. neben den vielfach verwandten eschatologischen Reden

1) Vgl. meine Evangelien S. 111.

2) Was hat es z. B. auf sich, wenn der Bearbeiter Jesum in derselben Rede über die letzten Dinge zweimal zur Wachsamkeit vermahnen lässt? (Matth. 24, 42. 25, 13.) Kann nicht ein und derselbe Verfasser recht gut Matth. 12, 33. und 15, 19 f. (Mark. 7, 21 f.) geschrieben haben?

3) Dagegen gehört nicht hierher Matth. 16, 28. (vgl. Mark. 9, 1.) und 24, 34. (vgl. Mark. 13, 30.).

K. 24, 25. erhalten worden, und man braucht nur beide zu vergleichen, um den wesentlichen Unterschied der Bearbeitung, die uns über den engen Kreis von Palästina hinaus in das weite Gebiet der Heidenwelt versetzt, von der Grundschrift zu erkennen [1]). Besonders ist auch die Verdoppelung des Speisewunders zu beachten, welches Matth. 15, 29—39. in seiner einfachsten und ursprünglichsten Gestalt, aber 14, 13—36. mit der unverkennbaren Eigenthümlichkeit des Bearbeiters vorliegt. Es ist hier nämlich aus einem Wunder der Hülfe und Wohlthat mehr zu einer Erweisung der göttlichen Macht des Messias geworden. Wenn also auch Markus (6, 33—44. 8, 1—10.) eine doppelte Speisung erzählt, so verräth er schon hierdurch seine Abhängigkeit von Matthäus, da sich die Verdoppelung eben nur aus der Verschiedenheit der beiden Bestandtheile des Matthäus erklärt. Wie schwach es dagegen mit Weisse's Markus-Hypothese steht, mag schliesslich noch die Hauptbeweisstelle zeigen, welche er a. a. O. S. 147 f. mit besonderm Nachdruck geltend macht. Der bedeutsame Ausspruch Mark. 8, 38. hat seine eigentlichen Parallelen Matth. 16, 27. und Luc. 9, 26., nimmt aber ausserdem noch den Ausspruch Matth. 10, 33. (Luk. 12, 9.) auf, wie er auch die γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς aus Matth. 12, 39. 16, 4. herbeizieht. Da nun Lukas 9, 26. dem Markus in der Verschmelzung von Matth. 10, 33. mit Matth. 16, 27. folgt, so liegt hier, meine ich, die Uebergangsstellung des Markus zwischen Matthäus und Lukas deutlich vor Augen. Jeder Unbefangene kann leicht sehen, mit welchem Rechte Hr. Weisse behauptet, die beiden Stellen, Matth. 16, 27. und Luk. 9, 26. müssen desshalb unmittelbar aus Markus entlehnt sein, weil beide unter sich weiter von einander abweichen, als jede einzelne von Markus. Es ist

1) Vgl. meine Evangelien S. 72 f. 102 f. Dadurch erledigt sich von selbst die Weisse'sche Doublette von Matth. 10, 17—22. 24, 9—14. (vgl. Mark. 13, 24—27.). Dasselbe gilt von den Heilungen nebst der Lästerung einer Teufelaustreibung durch den Obersten der Teufel Matth. 9, 27—34. und der Zeichenforderung Matth. 16, 1—4., welche der Bearbeiter an unpassender Stelle (12, 22—45.), wie man deutlich sieht, zu einer einzigen Erzählung verschmolzen hat (s. meine Evangelien S. 79 f.).

nicht abzusehen, was der Annahme im Wege stehen sollte, dass Markus zuerst in die Stelle Matth. 16, 27. noch den Ausspruch Matth. 10, 33. nebst einem Ausdruck aus Matth. 12, 39. 16, 4. aufnahm, und dass ihm dann Lukas 9, 26. in dieser Verschmelzung wesentlich nachfolgte, aber Matth. 10, 33. noch einmal besonders anbrachte (Luk. 12, 9.). Auf solchem Grunde beruht das kritische „Aperçu", dass Matth. 16, 27. Luc. 9, 36. aus Markus, dagegen Matth. 10, 33. Luk. 12, 9. aus der Redesammlung des Apostels Matthäus geschöpft sein müsse!

In anderer Weise hat Volkmar die Verdoppelungen bei Matthäus sogar aus seiner doppelten Abhängigkeit von Markus und Lukas erklärt (a. a. O. S. 379). Es erklärt sich aber ganz einfach aus dem Verhältniss der Bearbeitung zu der Grundschrift, dass wir neben der ursprünglichen Fernheilung der Tochter einer Heidenwittwe (Matth. 15, 21 f., vgl. Mark. 7, 24 f.) noch die nachgebildete Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum (Matth. 8, 5 f., vgl. Luk. 7, 1 f.) lesen. Dasselbe gilt von der Beschuldigung eines dämonischen Bündnisses (Matth. 9, 32 f. 12, 24 f.). Auch ist es erst eine durch den Bearbeiter eingeführte Umbildung der geschichtlichen Veranlassung der Bergrede, dass sie aus einer Rede an die Jünger zu einer Rede vor Volkshaufen geworden ist, wie die Gleichnissreden K. 13. es ursprünglich waren [1]). Ist es irgend befremdend, dass Jesus bei Matthäus (11, 14. 17, 10 f.) den Täufer Johannes zweimal, aber bei einer doppelten Veranlassung, zuerst nach der Gesandtschaft desselben, dann nach der Erscheinung des Elias bei der Verklärung für Elias erklärt? Selbst die Zweiheit von Besessenen, deren Dämonen in die Säue fahren (Matth. 8, 28.), leitet Volkmar a. a. O. S. 371 aus der angeblichen Abhängigkeit von Markus ab. Weil nämlich Matthäus die Bergrede als Eröffnungsrede voranstellen wollte, sei er genöthigt worden, die Teufelaustreibung in der Synagoge von Kapernaum Mark. 1, 21 f. ausfallen zu lassen. „Um jedoch die Sache, die Heilung des Besessenen, zu bewahren, hat er diese dem Gadarener Besessenen (Mark. 5, 1 f.) hinzugefügt, der ja auch ungefähr mit

1) Vgl. meine Evangelien S. 61 f. 81 f.

denselben Worten hervorgetreten und errettet worden war. So sind es bei ihm drüben in Gergesa zwei Dämonische, welche die Legion Teufel haben" (Matth. 8, 28 f.). Diese künstliche und weitläufige Erklärung wird uns statt der einfachen und natürlichen Ansicht geboten, dass Markus die beiden Dämonen, welche bei Matthäus in die Schweineheerde fahren, zu einer in einem Einzigen hausenden Legion von Dämonen umgebildet hat, um es besser zu erklären, wie sie in die ganze Schweineheerde fahren konnten! So soll Matthäus 20, 29 f. zwei Blinde bei Jericho haben, weil er den Blinden in Bethsaida (bei Mark. 8, 22.) in seiner typischen Bedeutung wohl verstand und mit dem von Jericho (Mark. 10, 46.) combinirte, wie wenn Jesus nicht auch einmal zwei Blinde geheilt haben dürfte! Und wie wenn Hr. Volkmar hinter der Stärke Weisse'scher Beweise durchaus nicht zurückbleiben wollte, bringt er a. a. O. S. 376 f. triumphirend die verrätherische Stelle Matth. 14, 12. 13., wo Matthäus seine Grundschrift Jedem zum Greifen gegeben habe, vor. Matthäus, der schon K. 10. eine Aussendung der Jünger ohne ihr wirkliches Ausgehen berichtet habe, sei in grosse Verlegenheit gekommen, als er bei Markus 6, 7 f. an diese Aussendung nebst der Rückkehr der Apostel kam, zwischen welche die Episode über die Enthauptung des Täufers tritt. Er konnte die vorweggenommene Aussendung nicht mehr geben, setzt darum aber nach der Episode die zurückkehrenden Jünger Jesu (Mark. 6, 30.) in die Jünger des Täufers um, welche Jesu Alles melden und seinen Rückzug in die Einöde veranlassen. Hr. Volkmar glaubt hier so sicher, den Matthäus auf der That ertappt zu haben, wie er die Johannisjünger aus der Parenthese auf den Hauptcontext der Erzählung bringt, diesen mit der Parenthese vermengt, dass er sich sogar rühmt, diese Entdeckung C. G. Wilke's, die so gut wie begraben gewesen sei, wieder an das Licht gebracht zu haben. Allein warum soll erst jetzt die Zeit gekommen sein, „ruhiger den Thatbestand in's Auge zu fassen?" Habe ich nicht Alles das, was Hr. Volkmar hier von Thatsachen vorträgt, bereits in meinem Werke über die Evangelien S. 84 f. 136 ganz ruhig erörtert und die Unangemessenheit bei Matthäus sehr einfach daraus erklärt, dass der Bearbeiter des

Matthäus K. 14 die Erzählung von der Enthauptung des Täufers und von der Speisung der Fünftausend zuerst künstlich in die apostolische Grundschrift einfügte, während Markus das Missverhältniss, welches in dem Verhältniss der beiden Bestandtheile des Matthäus zu Hause ist, offenbar gefühlt und abzuglätten gesucht hat? Das Thatsächliche, was sich bei ruhiger Erwägung aus dieser Stelle ergibt, ist wieder nur der Unterschied von Grundschrift und Bearbeitung bei Matthäus selbst, nicht entfernt die Abhängigkeit des ersten Evangelisten von Markus.

In allen diesen Fällen haben sich die Einwendungen, welche gegen die Ursprünglichkeit des Matthäus-Evangelium erhoben wurden, ganz einfach aus dem bereits nachgewiesenen Verhältniss zwischen seiner apostolischen Grundschrift und seiner kanonischen Bearbeitung erledigt. Hr. D. Weisse hat jedoch noch einige Stellen mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, welche nicht ganz so einfach beseitigt werden können und mehr als den blossen Schein der Nicht-Ursprünglichkeit enthalten. Ich habe diese Stellen keineswegs übersehen, sondern aus einer geringen katholischen Ueberarbeitung erklärt, durch welche auch das Matthäus-Evangelium noch hindurchgegangen ist (Matth. 3, 13 f. 5, 3. 37. 11, 27. 19, 17). Bereits in meinen „kritischen Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcion's“, welche Hr. Weisse kaum zu kennen scheint, habe ich mir besondere Mühe gegeben, den ältesten Evangelientext zu ermitteln, der jedenfalls älter als unsere frühesten Handschriften ist und auch aus innern Gründen öfter den Vorzug verdient. Insbesondere aber glaube ich an dem Lukas-Evangelium den Thatbestand einer geringen katholischen und antignostischen Ueberarbeitung nachgewiesen zu haben [1]). Dasselbe Evangelium, welches durch Marcion eine so weitgreifende gnostische Bearbeitung erfuhr, enthält auch unverkennbare Spuren der Thatsache, dass man auf katholischer Seite gerade die Hauptbeweisstellen der Gnostiker etwas abgeändert hat, um sie für einen solchen Gebrauch ganz unbrauchbar zu machen. Allein

1) In der Abhandlung: Das marcionitische Evangelium und seine neueste (Volkmar'sche) Bearbeitung, Theol. Jahrb. 1853, S. 192 f.

auch bei dem Matthäus-Evangelium lässt sich die Erscheinung wahrnehmen, dass das Ursprüngliche hin und wieder durch spätere, zum Theil antignostische Aenderungen verdrängt worden ist. Ich habe hierauf in meinem Buche über die Evangelien schon bei Matth. 3, 13 f. 5, 3. 37. 11, 27. hingewiesen, jedoch die wichtige Stelle Matth. 19, 16. 17. nicht genauer erörtert, weil ich mich schon früher über die Parallelstelle des Lukas (18, 19.) ausgesprochen hatte. Es liegt nun nicht in meiner Absicht, hier den Einwendungen Tholuck's in der neuesten (4ten) Auflage seiner Auslegung der Bergpredigt (1856) zu begegnen, weil ich nur das Abhängigkeitsverhältniss zwischen Matthäus und Markus im Auge habe. Wohl aber bin ich genöthigt, auf die beiden Stellen Matth. 3, 13 f. 19, 16. 17. genauer einzugehen, welche Hr. D. Weisse mit hartem Tadel gegen mich als schlagende Beweise für seine Markus-Hypothese geltend gemacht hat.

Bei dem Taufbericht Matth. 3, 13 f. hat schon Lücke erkannt, dass die Weigerung des Johannes Jesum zu taufen nebst der Antwort Jesu (V. 14. 15.) ein späterer Zusatz ist, von welchem die ganze übrige Tradition der Synoptiker noch schweigt. Und in der That ist es nicht blos an sich unmöglich, dass Johannes die bestimmte Anerkennung der Messiaswürde Jesu, die er selbst nach dem öffentlichen Auftreten und Wirken Jesu noch nicht erreicht hatte (Matth. 11, 2 f.), schon vor der Taufe geäussert haben sollte, sondern es kann auch nicht ein und derselbe Verfasser Beides zugleich berichtet haben, am allerwenigsten der Apostel Matthäus, welcher erst 16, 13 f. dem Simon-Petrus die Erkenntniss aufgehen lässt, dass der Menschensohn der Messias ist. Das spätere Schwanken des Johannes würde noch unerklärlicher, wenn ihm schon so, wie wir jetzt Matth. 3, 17. lesen, die Erklärung vom Himmel herab geworden wäre: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα*, welche so, wie sie lautet, nicht an Jesum selbst, sondern nur an Andere gerichtet sein kann (vgl. 17, 5.). Um so mehr glaubte ich in meiner Schrift über die Evangelien S. 57 f. darauf hinweisen zu müssen, dass wir Spuren des gegenwärtigen Textes erst in den sicher unächten Briefen des Ignatius (ad Smyrn. c. 1) und bei Irenäus (adv. haer. III, 9, 3.) finden, während der Märtyrer Justin Dial. c. Tr. Jud.

c. 87. 88. noch einen weit einfacheren Bericht über die Taufe voraussetzt, nämlich ohne jene Weigerung des Täufers und mit der Himmelsstimme: Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (nach Ps. 2, 7.). In dieser Textgestalt, welche auch noch dem Evangelium der Nazaräer zum Grunde liegt und in dem Evangelium der Ebioniten noch neben der kanonischen erhalten ist, fällt also die doppelte Schwierigkeit des kanonischen Textes hinweg, dass der Täufer gleich von vorn herein die Messiaswürde Jesu anerkannt haben, und in dieser Anerkennung noch durch eine an ihn gerichtete Himmelsstimme bestärkt worden sein soll. Denn die Himmelsstimme ist hier nur an Jesum selbst gerichtet und enthält die Erklärung, dass er in diesem Augenblicke durch die Herabkunft des heil. Geistes auf ihn zum Sohne Gottes gezeugt worden ist. In diesem altbezeugten Taufbericht fand ich (abgesehen von der Feuererscheinung, über welche ich das Urtheil zurückhalte) nach innern und äussern Gründen die ursprüngliche Textgestalt wieder, deren gegenwärtige Aenderung sich aus dem Bestreben erklärt, die namentlich von den Gnostikern durchgeführte Vorstellung auszuschliessen, als sei Jesus eben erst durch die Herabkunft des Christusgeistes bei der Taufe zum Sohne Gottes geworden. So erklärte ich mir ferner die Erscheinung, dass die mit Ps. 2, 7. gleichlautende Himmelsstimme auch in den Handschriften erst allmählig durch die kanonische verdrängt ward. Hr. Weisse ist nun zwar selbst a. a. O. S. 190 f. der Meinung, dass der Bericht des ersten Evangelium, wie er vorliegt, unmöglich der ursprüngliche sein kann, ja er geht sogar zu der kühnen Behauptung fort, die Taufe Jesu durch Johannes in Abrede zu stellen. Gleichwohl ergiesst er sich auch hier wieder in seiner Weise über die Tübinger Schule, welche sich sogar an dieser Stelle darauf versteife, den Markus nicht als Quelle anerkennen zu wollen, und sich abquäle, durch allerhand künstliche Mittel der Kritik den ursprünglichen Bericht herauszufinden. Insbesondere richtet er diesen Erguss gegen mich, den er als Wortführer dieser Schule bezeichnen zu dürfen glaubt, um an einem Beispiele, welches gar wohl als typisch gelten könne, die Tortur aufzudecken, „welche die Tübinger immer neu, jeder Einzelne mit neu zu diesem Behufe nicht ohne sinnreiche Grau-

samkeit erfundenen Folterwerkzeugen in Anregung bringen." Allein Hr. Weisse erreicht seinen Zweck nur dadurch, dass er mit derselben Gewaltsamkeit und Verwegenheit, die er in der Leugnung des Thatbestandes der Taufe selbst beweist, auch die Thatsache in Abrede stellt, dass der sonst mit Matthäus recht gut bekannte Justinus noch nichts von der Weigerung des Täufers gelesen und die Himmelsstimme noch ganz gleichlautend mit der Psalmstelle vorgefunden hat. Man denke sich, Justinus soll hier zweimal, und ausserdem noch an einer andern Stelle seines Dialogs (c. 103) den Evangelientext der Himmelsstimme frei nach Ps. 2, 7. umgebildet haben, obwohl diese Umbildung der Ansicht, welche er an ersterem Orte ernstlich zurückzuweisen bemüht ist, gerade den besten Vorschub leistete, und die Verlegenheit, welche er seinem jüdischen Gegner offen eingesteht, nur erhöhte! Er soll sich abgemüht haben, dem jüdischen Gegner zu beweisen, dass Jesus als θεὸς προϋπάρχων der Taufe und der Herabkunft des Geistes gar nicht bedürftig war, und bei seiner Erörterung gleichwohl die ihm angeblich aus Matthäus bekannte Weigerung des Johannes nebst der Antwort Jesu, welche eben diese Nichtbedürftigkeit bestimmt aussagten, ganz ausser Acht gelassen haben! [1]) Mit denselben Mitteln, die Hr. Weisse hier in An-

---

1) Hr. Weisse ist gerade über das, worauf ich schon in meinen Krit. Untersuchungen S. 164 f. das Hauptgewicht gelegt habe, über die Nicht-Bedürftigkeit Jesu, getauft und mit dem heil. Geiste ausgerüstet zu werden, stillschweigend hinweggegangen, indem er sich blos an die Beglaubigung der Messiaswürde durch die Taufe hält. Er macht mir ausserdem noch den grundlosen Vorwurf, ich habe das Fehlen der Weigerung des Täufers bei Markus und Lukas zu beachten nicht für gut gefunden (vgl. dagegen meine Evangelien S. 57). Um so mehr berufe ich mich auf den Gedankengang Justin's Dial. c. 87. 88. Der Jude Tryphon wirft die Frage auf, wie Jesus im Sinne der Logoslehre θεὸς προϋπάρχων sein könne, da er doch nach Jes. 11, 1 f. durch die Kräfte des heil. Geistes erfüllt werden solle, ὡς ἐνδεὴς τούτων ὑπάρχων. Justin erkennt die Schwierigkeit (das ἀπόρημα) an, leugnet aber, dass diese Kräfte auf Jesum herabgekommen seien, ὡς ἐνδεοῦς τούτων ὄντος. Die Geistesfülle fand in Jesu vielmehr nur ihre ἀνάπαυσις, so dass seitdem die Prophetie bei den Juden aufgehört hat, während es bei den Christen viele χαρίσματα des Geistes gibt. Daher ward die Herabkunft des Geistes durch Jesajas nicht διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐνδεῆ δυνάμεως geweissagt. Das

wendung bringt, kann man dem alten Justin in der That schon den ganzen *textus receptus*, oder auch, wenn man will, genau den Text von Lachmann oder Tischendorf aufdrängen! Hr. Weisse begnügt sich aber nicht einmal mit dieser grundlosen Anfechtung des Thatbestandes, sondern schiebt mir auch noch die ganz ungereimte Vorstellung unter, dass ich zum Ersatz für den Thatbestand dieses Ereignisses (welches ich ja gar nicht mit Hrn. Weisse hinwegleugne) einen „urevangelischen Bericht von dogmatischem, und zwar doketisch-gnostischem Tendenzcharakter" geboten haben soll. Verwundert ruft er aus: „Aber was in aller Welt kann uns doch berechtigen, jene Vorstellung eines Cerinth und anderer doketischen Gnostiker, von der sich im Hebräerevangelium freilich so deutliche Spuren finden, unsern kanonischen Evangelien zuzutrauen, in denen wir — den synoptischen wenigstens — jede solche Spur vergebens suchen?" Es genügt die blosse Bemerkung, dass ich dem ursprünglichen Evangelium, welches die Erzeugung Jesu durch den heil. Geist nachweislich noch nicht kannte, die einfache, keineswegs gnostische Vorstellung beilege, dass Jesus durch die Herabkunft des Geistes bei der Taufe als Sohn Gottes gezeugt wurde, wie auch noch nach 1 Joh. 5, 6. das Wasser der Taufe die Ankunft

---

zeigt sich schon in der Verehrung, welche die Magier dem neugeborenen Jesus erwiesen. Das gilt auch von der Taufe Jesu, wie sie von den Aposteln aufgezeichnet ist (καὶ οὐχ ὡς ἐνδεᾶ αὐτὸν τοῦ βαπτισθῆναι ἢ τοῦ ἐπελθόντος ἐν εἴδει περιστερᾶς πνεύματος οἴδαμεν αὐτὸν ἐληλυθέναι ἐπὶ τὸν ποταμόν κτλ). Die Taufe sollte vielmehr nur ein Kennzeichen (γνώρισμα) seiner Messiaswürde den Menschen geben. Denn als Johannes auftrat, ward er von den Menschen für den Messias gehalten, und zu der Erklärung genöthigt: Οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος κτλ. (vgl. Luk. 3, 15 f.). Wenn Justin also diesen Ausspruch des Johannes anführt, dass er nicht der Messias sei, so war es wahrlich keine „unnütze Weitschweifigkeit", wenn er auch noch die weit schlagenderen Worte Matth. 3, 14. angeführt hätte (ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με;), durch welche wie durch die Antwort Jesu Matth. 3, 15. Jesus ohne Weiteres als οὐκ ἐνδεὴς τοῦ βαπτισθῆναι dargestellt wurde. Und es ist vollends unmöglich, dass er die Himmelsstimme anders vorgefunden haben soll, als er sie hier zweimal anführt: Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Denn er hilft sich durch die künstliche, bei dem kanonischen Texte ganz unnöthige Deutung: τότε γένεσιν αὐτοῦ λέγων γίνεσθαι τοῦς ἀνθρώποις, ἐξότου ἡ γνῶσις αὐτοῦ ἔμελλε γίνεσθαι.

des Christus ist. Diese einfache Vorstellung ward erst durch die Gnostiker zu der Behauptung fortgebildet, dass der himmlische Christus bei der Taufe auf den Menschen Jesus herabkam. Und aus dem Gegensatz gegen diesen gnostischen Gebrauch des Taufberichts erklärt sich die kanonische Umbildung der Stelle, welche durch die Weigerung des Täufers und die Abänderung der Himmelsstimme die Vorstellung, welche dem Justin noch so viel zu schaffen macht, als sei eben die Taufe die *γένεσις* Jesu als Christus und Sohn Gottes gewesen, bestimmt ausschloss. In jedem Falle ist die Absicht, welche sich in diesen beiden Zügen des kanonischen Textes kund gibt, der ganzen Anlage des ursprünglichen Evangelium so zuwider, dass sie (was ich in meiner Erörterung als möglich anerkannt habe) höchstens erst von dem kanonischen Bearbeiter herrühren könnte, dessen Weise es auch sonst ist, die Messiaswürde Jesu von vorn herein durchleuchten zu lassen (Matth. 4, 13—16. 8, 17. 12, 17—21. 14, 33 u. s. w.). Es steht aber auch der Annahme gar nichts im Wege, dass die so spät bezeugte kanonische Textform überhaupt erst zur Verhütung des gnostischen Gebrauchs dieser Stelle eingeführt ward.

Auf ähnliche Weise möchte Hrn. Weisse auch eine andere Stelle verloren gehen, welche er a. a. O. S. 165 f. „zu den schlagendsten für den Beweis der Priorität des zweiten Evangelium vor dem ersten in den ihnen gemeinsamen Partien" rechnet. Allerdings müsste man so urtheilen, wenn die Worte so, wie jetzt, auch ursprünglich gelautet hätten. Denn während Jesus bei Markus 9, 17. 18. und Lukas 18, 18. 19. die Anrede *Διδάσκαλε ἀγαθέ* dadurch ablehnt, dass er auf Gott als den allein Guten hinweist (*τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός*), fehlt bei Matthäus, wie Weisse richtig bemerkt, schon das *ἀγαθέ* in der Anrede, und die Worte Jesu nehmen daher eine ganz andere Wendung, durch welche der Abstand Jesu von der vollkommenen Güte und Heiligkeit Gottes ganz umgangen wird. Die Anrede ist: *Διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον;* und Jesus antwortet: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός.* Will jedoch Weisse meine bereits gegebenen Nachweisungen [1])

---

1) Kritische Untersuchungen S. 220 f. 362. 426, dazu Theol. Jahrb. 1853, S. 207. 235 f., auch Volkmar Ev. Marcion's S. 86 f. 198 f.

beachten, so wird er finden, dass diese vielbesprochene Stelle in den ältesten Zeugnissen noch ganz anders lautete, und dass wir aus innern und äussern Gründen den vorgefundenen Matthäus-Text auch hier als eine spätere Aenderung ansehen müssen. Justin (Dial. c. 101) und die Markosier bezeugen nicht nur die Anrede *Διδάσκαλε ἀγαθέ*, sondern auch den von allen kanonischen Evangelien abweichenden Text: *Τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (oder *ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*). Ebenso lautete die Stelle auch in dem von Marcion bearbeiteten Lukas-Evangelium, wobei der etwas abweichende Eingang in der Mittheilung des Epiphanius (*μή με λέγε ἀγαθόν*) schon auf die in den clementinischen Homilien viermal vorkommende Textform hinweist: *Μή με λέγε ἀγαθόν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστιν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Auch Valentinus scheint in einem seiner Briefe (bei Clemens von Alex. Strom. II, c. 20, §. 114.) durch nachdrückliche Hervorhebung des *εἷς ἐστιν ἀγαθός* noch diese Textgestalt vorauszusetzen, und sein Schüler Ptolemäus entwickelt in dem Briefe an die Flora (bei Epiphanius Haer. XXXIII, 7.) aus dem Ausspruche Jesu *ἕνα μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεὸν τὸν ἑαυτοῦ πατέρα*, d. h. ganz aus der unkanonischen Textform den Unterschied des allein guten und vollkommenen Urwesens von dem bösen Teufel und dem niedern Demiurgen. Hier haben wir schon den Gebrauch, welchen die Gnostiker von dieser selbst bei den Rechtgläubigen anerkannten Textform machten, und darauf weist auch Tertullian hin, indem er gegen Marcion (IV, 36.) über diese Stelle bemerkt: *Non quasi ex duobus Diis unum optimum ostenderit, sed unum esse optimum Deum solum, qui sic unus sit optimus, qua solus Deus.* Es war eben die gnostische Auslegung dieser Stelle, dass der Vater Christi der einzige gute und vollkommene Gott unter mehrern Göttern sei. In dieser Weise ward der Ausspruch für die gnostische Grundlehre von dem Unterschied des vollkommenen Gottes und des unvollkommenen Weltschöpfers gebraucht, und die gnostische Beweiskraft der Stelle war nicht so schwach für eine Zeit, als die Gnostiker auch den alttestamentlichen Gebrauch des Gottesnamens in der Mehrheit geltend machten (vgl. Clem. Recogn. 11, 38 f. Hom. XVI, 14.), und rechtgläubige Kirchenlehrer, wie Justin

(Dial. c. 56. 62. 128.), den göttlichen Logos als einen θεὸς ἕτερος aus dem Alten Testamente bewiesen. Je näher es also lag, das εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς auf den Unterschied des christlichen Gottes von andern Göttern zu beziehen, desto wahrscheinlicher wird es von vorn herein, dass die negative Wendung: οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, unser gegenwärtiger Markus- und Lukas-Text, von welchem sich die erste Spur an einer andern Stelle Justin's (Apol. I, c. 16.) findet, aus dem Bestreben entstand, die Stelle für die Gnostiker untauglich zu machen. So gering dieser Unterschied zu sein scheint, so ward doch durch die negative Wendung der Gegensatz des vollkommenen Gottes gegen die Unvollkommenheit aller Menschen zu der allein möglichen Erklärung gemacht. Und wenn nun in dem jetzigen Matthäus-Text gar die Absicht hervortritt, den Unterschied Jesu von der vollkommenen Güte Gottes auszuschliessen, so erkennen wir eben eine zweite Veränderung dieses Ausspruchs, welcher schon die Lehre von der Gottheit Christi zum Grunde liegt. Obwohl wir aber in dem erhaltenen Matthäus-Texte diese Absichtlichkeit bemerken, so hat er uns doch in der positiven Aussage εἷς ἐστὶν ἀγαθός noch die ursprüngliche Textgestalt bewahrt. Die Behauptung einer Abhängigkeit des Matthäus vom Markus beruht also auch hier auf einem täuschenden Scheine.

Steht es also von allen Seiten fest, dass wir nicht bei Markus, sondern in Matthäus das ursprüngliche Evangelium besitzen, so fallen die Zweifel Volkmar's an der Wirklichkeit einer Zwölfzahl von Aposteln Jesu, an der messiaswürdigen Bestattung seines Leichnams, durch den Bericht eines Apostels ohne Weiteres in sich selbst zusammen, und es wird aus demselben Grunde unmöglich, den Verräther Judas zu einem blossen Tendenzgebilde des paulinischen Urevangelisten zu machen. Es wird aber auch noch unmöglicher, als es schon an sich ist, mit Weisse a. a. O. S. 198 f. den geschichtlichen Zusammenhang der Grundlehren Jesu mit dem alttestamentlich-jüdischen Vorstellungskreise abzuleugnen. Nachdem also die neuesten Angriffe gegen die höchste Ursprünglichkeit des Matthäus abgewehrt worden sind, dürfen wir selbst zum Angriffe übergehen und die Begründung der Markus-Hypothese prüfen.

3) Das Evangelium des Markus.

Die Abhängigkeit des Markus von Matthäus ist bei dem innigen Verwandtschafts-Verhältniss dieser beiden Evangelien nur die Kehrseite der Unabhängigkeit des Matthäus von Markus. Unleugbar ergibt sich aber die Abhängigkeit des Markus von Matthäus schon daraus, dass man solche Bestandtheile, die nach ihrer innern Beschaffenheit nur von dem Bearbeiter des Matthäus herrühren können, z. B. das Gleichniss von den aufrührerischen Arbeitern im Weinberge (Matth. 21, 33—44.), bei Markus (12, 1—12.) wieder findet. Die Grundlage des Matthäus blickt denn auch durch die eigenthümliche Verarbeitung des Markus oft genug unverkennbar durch. Und wie sich die eigenthümliche Anlage des Markus-Evangelium hauptsächlich in seinen Abweichungen von Matthäus kund gibt, so wird seine spätere Stellung auch durch alles Andere, wodurch es sich von Matthäus unterscheidet, namentlich durch die Milderung und versöhnliche Haltung des Judenchristenthums in demselben bestätigt. Aus solchen Gründen habe ich das Markus-Evangelium in den Uebergang der evangelischen Geschichtschreibung von Matthäus zu Lukas gesetzt. Und je fester mir dieses Ergebniss zu stehen scheint, desto mehr kann ich die beiden neuesten Versuche der Markus-Hypothese nur als völlige Umkehrungen des wahren Verhältnisses zwischen Matthäus und Markus ansehen.

Man kann das Verfahren des Hrn. D. Weisse am besten als die Kritik der „Aperçu's“ bezeichnen. Wie er sich schon bei den äussern Zeugnissen auf ein „kritisches Aperçu“ stützte (a. a. O. S. 78), so hält er sich auch bei der innern Kritik immer nur an Einzelheiten, ohne das Einzelne je in einem grössern geschichtlichen oder organischen Zusammenhang aufzufassen. Wir haben hier die Kritik der Einfälle, oder um mit Weisse zu reden, die Kritik der Aperçu's vor uns. Alles ist bei ihm „Aperçu“, und die „Aperçu's“, welche über die Evangelien gemacht werden, vereinigen sich in dem „Grundaperçu“ der Markus-Hypothese (a. a. O. S. 83. 145). Es stimmt daher ganz zu dem Wesen dieser Aperçu-Kritik, dass sie auch bei dem Markus-Evangelium von einer planvollen Anlage nichts wissen will, dasselbe für eine ganz schlichte und absichtslose Aufzeichnung der mündlichen, be-

sonders der petrinischen Ueberlieferung erklärt. Es kann aber nicht fehlen, dass diese Kritik der Aperçu's, eben weil sie es nirgends zu einer organischen Einheit bringt, auch in eine sehr weitgreifende Hypothesen-Kritik umschlägt, deren Wesen eben darin besteht, dass der Thatbestand nach den einmal gefassten Einfällen oder Aperçu's zurechtgemacht wird, wovon das grossartigste Beispiel die Behauptung ist, dass alle nachdanielischen Denkmäler der jüdischen Apokalyptik erst christlichen Ursprungs seien. So schlägt die Aperçu-Kritik auch bei der Markus-Hypothese recht augenfällig in die Hypothesen- und Conjectural-Kritik um. Hr. D. Weisse ist jetzt hauptsächlich durch Ewald's Anregung (a. a. O. S. 88 f.) auf eine neue Erklärung der Erscheinung gekommen, dass in den dem ersten und dritten Evangelium eigenthümlichen, dem zweiten in seiner vorliegenden Gestalt fremden Partien noch einige Züge von Uebereinstimmung vorkommen, welche auf die Spruchsammlung des Matthäus nicht zurückgeführt werden können (a. a. O. S. 156 f.). In der That trifft das Lukas-Evangelium mit Matthäus auch in solchen Stücken zusammen, welche weder zu den grössern Reden, noch zu den auch bei Markus vorkommenden Bestandtheilen gehören, und dieses Zusammentreffen ist der Art, dass es auf eine schriftstellerische Abhängigkeit hinweist. Nimmt man nun an, dass Lukas als der späteste Synoptiker seine beiden Vorgänger, den Matthäus und den Markus, benutzte, so erklärt sich dieses Zusammentreffen des Lukas mit Matthäus sehr einfach. Allein bei Weisse ist es eben eine Grundvoraussetzung, dass Matthäus und Lukas ganz unabhängig von einander geschrieben haben sollen. Es bleibt ihm also, wenn er sein kritisches „Grundaperçu“ auch hier aufrecht erhalten will, nichts übrig, als den Markus noch mit den bedeutendsten Stücken auszustatten, welche sich bei Matthäus und Lukas gleichmässig finden. Dahin rechnet er: 1) die Reden des Täufers, Matth. 3, 7—12., Luk. 3, 7—9.; 2) die ausgeführtere Gestalt der Versuchungsgeschichte, Matth. 4, 3—10., Luk. 4, 3—12.; 3) diejenigen Theile der Bergrede, welche die ausführlichere Gestalt derselben, Matth. 5, 5—7., mit der kürzern, Luk. 6, 20—49., gemein hat; 4) die Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum, Matth. 8, 5—10., Luk. 7, 2—10.; 5) die Gesandtschaft des Jo-

hannes sammt den von beiden Evangelisten gleichmässig damit verbundenen Reden, Matth. 11, 2—19., Luk. 7, 18—35., endlich 6) auch noch in dem Erzählungsstücke Matth. 12, 22—32., Luk. 11, 14—23., dessen Hauptinhalt beiden Evangelien mit Mark. 3, 20—30. gemeinsam ist, mehrere dem ersten und dritten Evangelium unter sich, aber nicht mit Markus gemeinsame Züge, namentlich Matth. V. 22. und Luk. V. 14., Matth. V. 27 f. und Luk. V. 19 f., Matth. V. 30. und Luk. V. 23. Alles dieses, wovon wir jetzt bei Markus keine Spur finden, soll in dem ursprünglichen, vollständigen Markus-Text gestanden haben, durch welchen die Uebereinstimmung des ersten und des dritten Evangelium auch da, wo der jetzige Markus-Text ausbleibt, vermittelt sein soll. Das sind die Früchte, welche durch Anregung Ewald's auf dem Boden der Weisse'schen Aperçu-Kritik erwachsen sind! In der That hat Hr. Weisse Grund genug zu dem aufrichtigen Bekenntniss, „dass an einem kritischen Verfahren der Art, wie das hier eingeschlagene, immer ein gewisser Schein von Gewaltsamkeit haften wird" (a. a. O. S. 165). Was kann es auch Gewaltsameres geben, als sich den Markus gerade so zurechtzumachen, wie man ihn für sein „Grundaperçu" braucht! So willkürlich dieses Verfahren ist, so bezeichnend ist es auch für die ganz quantitative und äusserliche Auffassung der Evangelien, in welcher Weisse mit dem von ihm so hoch verehrten Ewald bestens zusammentrifft. Das Markus-Evangelium kann in der angegebenen Weise beliebig vermehrt oder vermindert werden, ohne dass auch nur die Frage ernstlich aufgeworfen würde, ob es nicht eine eigenthümliche innere Beschaffenheit hat, die sich gegen das Hinzukommen oder Wegfallen einzelner Bestandtheile durchaus nicht gleichgültig verhält [1]).

Ganz entgegengesetzt legt Hr. Volkmar bei dem Markus-Evangelium das Hauptgewicht auf die Gedanken, welche der Evangelist in seiner Erzählung ausdrückte, auf die Zwecke, welche er in seiner Darstellung verfolgte. Allein theils haben wir bei

---

1) Ich gestehe, dass ich gerade durch das Zusammentreffen mit Ewald von meiner frühern Annahme eines Ausfalls der Bergrede bei Markus zurückgekommen bin.

ihm den Versuch, die Tendenzkritik dadurch auf das Aeusserste zu steigern, dass schon das ursprünglichste Evangelium eine reine Tendenzschrift gewesen sein soll [1]). Theils werden auch die leitenden Gedanken und Zwecke so offenbar in das Evangelium erst hineingelegt, dass Volkmar gleichfalls dem Thatbestande zu Gunsten einer vorgefassten Grundansicht Gewalt anthun muss und in der Durchführung seiner Ansicht doch auch wieder mit der Weisse'schen Hypothesenkritik zusammentrifft. Bereichert er den erhaltenen Markus-Text auch nicht durch so viele Zusätze, so unterscheidet er doch auch in seiner Weise einen angeblich ursprünglichen Markus-Text von dem erhaltenen (a. a. O. S. 204 f.). Es ist gleichfalls ein gewaltthätiges Verfahren, wenn Volkmar die Stelle Mark. 9, 12. 13. durch Berichtigung eines angeblichen Abschreibefehlers, durch Satzumstellung verändert und anderwärts ganz in der Weise Marcions unsern Markus-Text von angeblichen Einschiebseln reinigt. So soll Mark. 9, 35. eine Randglosse aus Markus selbst (10, 43. 44.), die so wichtige und bezeichnende Stelle Mark. 9, 38—40. eine Einschaltung aus Luk. 9, 49. 50. sein (ebdas.). Vor Allem aber wird der Auferstehungsbericht Mark. 16, 8 f. aus Matthäus verbessert (a. a. O. S. 100 f.). Man erhält hier den ursprünglichen Markus-Text durch nichts Geringeres, als dadurch, dass man Mark. 16, 8—14. durch Matth. 28, 8. 16. 17. ersetzt, und das Wunderregister Mark. 16, 17. 18. als Einschiebsel eines Benutzers der Apostelgeschichte ausstösst. Muss diese Volkmar'sche *emendatio evangelii* nicht von vorn herein gegen die ganze Auffassung misstrauisch machen? Das Markus-Evangelium, welches die Kirche von Anfang an in eine innige Beziehung zu dem Apostel Petrus gesetzt hat, soll durch und durch eine paulinische Tendenzschrift in bestimmtem Gegensatz gegen die judaistische Offenbarung des Johannes sein [2]). Wäh-

1) Zu diesem Aeussersten ist »die den Tendenzcharakter der geschichtlichen Bücher des Kanons in's Auge fassende Kritik«, wie Baur (Theol. Jahrb. 1851, S. 305) seine Richtung bezeichnet, bei ihrem verdienstvollen Urheber niemals fortgeschritten.

2) Auf diesen antijudaistischen Paulinismus läuft im Grunde Alles hinaus, was Volkmar als wesentliche Eigenthümlichkeit der Anlage seines Urevangelium hervorhebt, auch die beiden andern Gesichtspunkte,

rend **Baur** in den neuern Verhandlungen über das Markus-Evangelium doch nur den petrinischen Charakter desselben bestritt und einen sehr geringen Einfluss des paulinischen Lukas auf den neutralen Markus behauptete, fasst **Volkmar** das Markus-Evangelium sogar als eine antipetrinische Tendenzschrift des Paulinismus auf. Misst man das Markus-Evangelium an dem Evangelium des Matthäus, auf dessen Grundlage es hauptsächlich entstand, so muss man seine Richtung als eine freiere, universalistische Wendung des Judenchristenthums betrachten und seine eigenthümliche Anlage darin setzen, dass es den tragischen Ausgang des Lebens Jesu durch einen stetigen Fortschritt von dem anfangs durchaus günstigen Eindruck Jesu zu dem Hervortreten der Feindschaft der jüdischen Volksführer und der Unempfänglichkeit der Volksmenge vermittelt, welchem die allmälige Erstarkung des Jüngerkreises zur Seite geht. Stellt man aber das Markus-Evangelium als das ursprüngliche an die Spitze der ganzen Evangelienbildung, so fällt nicht nur die judenchristliche Grundlage, deren Milderung man in demselben wahrnimmt, ganz hinweg, sondern man muss auch den Versuch machen, seine Anlage als eine durchaus selbständige zu begreifen. **Volkmar** erkennt die Bedeutung, welche der Gegensatz in unserem Evangelium hat, gewissermassen an, obwohl er ihn so viel als möglich auf die Form beschränkt. Die bei aller Grossartigkeit sehr einfache Composition soll sich nach der Form der hebräischen Poesie in einem Parallelismus von Gliedern bewegen, in einer Zweitheilung, welche durch das Ganze bis zum Einzelnen, ja bis zur Versbildung hindurchgreife [1]. Daher zwei Haupttheile,

---

die er a. a. O. S. 207 f. geltend macht. Denn die Auffassung des Lebens Jesu nach dem Vorbilde der beiden Heldengestalten des Moses und Elias soll ja eben die Erhabenheit Jesu über dieselben in das Licht setzen, und die Aneignung der jüdischen Volksvorstellungen von den Dämonen als den heidnischen Götzengeistern soll eben die Mächte bedeuten, von deren Herrschaft die Heidenwelt durch das Christenthum befreit wird.

1) Nur seltener soll sich der Gedankengang in drei oder sechs Gliedern bewegen; ausserdem soll der Verfasser parenthetische Bemerkungen im Kleinen wie im Grossen, Episoden wie 3, 22—29. 6, 17—29, geliebt haben.

von denen der erste (Mark. 1, 14. — 8, 26.) das Wirken des Christenthums in seiner Herrlichkeit, der zweite (8, 27. — 16, 20.) die Herrlichkeit des Christenthums im Leiden behandeln soll. Sehen wir zu, wie sich die Auffassung Volkmar's im Einzelnen bewährt.

Schon bei der Einleitung Mark. 1, 1—15. darf man (um von der verrätherischen Erweiterung des Jesajas-Citats aus Matth. 11, 10. bei Mark. 1, 2. 3. zu schweigen) die Frage aufwerfen, ob die das Vorbild des Moses kundgebende Bewährung des Geistes in der Wüste, welche Volkmar als die Bedeutung der Versuchungsgeschichte auffasst, nicht für die Ursprünglichkeit des Matthäus spricht, weil Markus die Versuchung Jesu nur zu einem untergeordneten Theile des paradiesischen Verkehrs mit Thieren und Engeln macht. Der erste Haupttheil wird dann in vier Abtheilungen zerlegt: 1) das Wesen des Christenthums im Allgemeinen (1, 14—45.), 2) das überjüdische (2, 1.—3, 6.), 3) das Alles überwindende (3, 7. — 5, 43), 4) das universalistische Wesen des Christenthums (6, 1. — 8, 26.).

Der erste Abschnitt Mark. 1, 14—45. soll also das Wesen des Christenthums im Allgemeinen anschauen. Kann eine so allgemeine Fassung wirklich den Inhalt dieses Abschnitts erklären? Warum hält man sich nicht vielmehr an die bestimmten Züge, in welchen der Evangelist den anfangs durchaus günstigen Eindruck Jesu bei den Juden deutlich hervorhebt? (1, 22. 27. 28. 33. 37. 45.) Dafür glaubt Volkmar schon hier den Paulinismus des Markus in einzelnen Andeutungen zu erkennen, darin, dass die Jünger zu Menschenfischern berufen werden (1, 17.), dass die Lehre Jesu das Dämonenreich stürzt, also die Heidenwelt errettet (1, 23 f.), wie wenn die Dämonen nicht auch in der jüdischen Welt Macht hätten! Der Umzug, welchen Jesus in Galiläa hält (1, 35 f.), ist ein Ausdruck der universellen Bestimmung Christi, welche über die Heimath der Säulenapostel (Kapernaum) hinausgreift. Und wenn Jesus vollends durch blosse Berührung einen Aussätzigen heilt (1, 40 f.), so deutet Volkmar diese Erzählung, ziemlich wie Marcion (bei Tertullian adv. Marc. IV, 9.) Luk. 5, 12 f. auffasste, auf die göttliche Erhabenheit Jesu über Elisa (2 Kön. 5.). Welche Ueberzeugungskraft haben solche Deutungen?

Der Evangelist steht in der That allem Paulinismus so fern, dass er vielmehr schon hier in der Andeutung, dass Kapernaum, wo Jesus seine Wirksamkeit so erfolgreich begann, die Heimathsstadt des Petrus war (1, 29.), ein besonderes petrinisches Interesse verräth, wie er auch in der Darstellung der Wunder als einer Beglaubigung der Lehre (1, 27. 38. 39.) eine bei den Judenchristen verbreitete Ansicht ausdrückt [1]).

Der zweite Abschnitt Mark. 2, 1—3, 6. soll das Christenthum noch bestimmter in seinem überjüdischen Wesen darstellen. Das Urevangelium soll das Gesetz zwar nicht in der schroffen Weise des Paulus aufheben, vielmehr für die Volksgenossen in allen Ehren lassen, aber das wahre Christenthum doch nur an das Judenthum anknüpfen und es als Christi eigensten Willen darstellen, wenn der Apostel über das jüdische Wesen nach Anschauung (2, 1—17.) und Sitte (2, 18. —3, 6.) hinausgeht, mit der jüdischen Form überhaupt bricht (2, 21. 22.). Das ist gerade der Ausspruch von dem neuen Flicken auf ein altes Kleid und von dem neuen Wein in alten Schläuchen, welcher bei Lukas 5, 36—38. eine Hauptbeweisstelle Marcions war! Es ist doch leicht zu sehen, dass sich der Gegensatz Jesu bei Markus noch keineswegs gegen das Judenthum als solches richtet, sondern nur gegen das Judenthum der Schriftgelehrten und Pharisäer (2, 6. 18. 24. 3, 6.), mit welchem es auch die Schule des Johannes in der Sitte des Fastens noch gehalten hatte (2, 18.). Durch die Sündenvergebung, welche sich in der Heilung des Gichtbrüchigen thatsächlich kund gibt, beweist Jesus eben nur, dass er der auf Erden erschienene Menschensohn ist (2, 10.). Als solcher ist er auch der Herr des Sabbats [2]). Anstatt die Heilung des Gichtbrüchigen zu einem Sinnbild von der Heilung des gelähmten Heidenvolks

1) Vgl. meine Evangelien S. 127.

2) Mark. 2, 28. Es ist gewiss kein Zeichen höherer Ursprünglichkeit, dass Markus in diesem Zusammenhang, welcher sich um die Person des Menschensohns drehte, den Ausspruch, dass Jesus höher als das Heiligthum ist, welcher bei Matthäus 12, 6. so passend der Erwähnung des jüdischen Priesterthums folgt, ganz auslässt, dafür aber V. 27 einen Ausspruch einschaltet, dass der Sabbat um des Menschen willen da ist, nicht umgekehrt.

zu machen u. dergl., müssen wir den wahren Gesichtspunkt dieses Abschnitts darin erkennen, dass er, im scharfen Abstich von dem vorhergehenden, den Gegensatz des herrschenden Judenthums gegen Jesum hervortreten lässt.

Der dritte Abschnitt Mark. 3, 7—5, 43. stellt nach Volkmar's Meinung das Christenthum dar, wie es alle Hindernisse überwindet, und zwar zunächst die von aussen kommenden (3, 7. bis 4, 35.). Merkwürdig genug soll der Zudrang des Volks von allen Gegenden, dessen Kranke Jesus heilt (3, 7—12.), nicht zu der Lichtseite seines Wirkens gehören, sondern vielmehr das erste äussere Hinderniss darstellen, welches einem geordneten Wirken entgegentrete. Und die Ueberwindung dieses Hindernisses soll die Organisation der Gemeinde in der Auswahl der zwölf Apostel sein (3, 13—19.), welche freilich unleugbar zu der Lichtseite des Lebens Jesu gehört. Gehen wir mit Volkmar, der hier so manche schlagende Zeichen der Abhängigkeit des Markus von Matthäus ganz unbeachtet lässt [1]), zu dem Folgenden über, so lässt sich der Gesichtspunkt des Hindernisses und seiner Ueberwindung hier, wo der Besuch der Mutter und Brüder Jesu, die ihn für verrückt gehalten hatten, und die Lästerung eines Bündnisses mit Beelzebul durch Schriftgelehrte zu-

1) Schon der Umstand, dass Jesus sich in ein Fahrzeug zurückzieht (3, 9.), hat nur bei einem Lehrvortrage (wie Matth. 13, 2., Mark. 4, 1.) rechten Sinn. Ferner lässt Mark. 3, 11. 12. die unreinen Geister der Besessenen Jesum als Sohn Gottes anreden. Bei der Oeffentlichkeit des Vorgangs muss es befremden, dass Jesus dieselben bedroht, ihn nicht offenbar zu machen. Dagegen in der apostolischen Grundschrift des Matthäus 12, 15. 16. hat das Verbot, welches Jesus an den Volkshaufen, dessen Kranke er heilt, richtet, seinen guten Sinn, weil Jesus sich eben vor den nach seiner Vernichtung trachtenden Pharisäern zurückgezogen hat und verborgen bleiben will. In meiner Schrift über die Evangelien S. 131 habe ich auch darin ein Kennzeichen der Nicht-Ursprünglichkeit des Markus gefunden, dass er 3, 16. 17. die paarweise Aufzählung der Apostel (wie bei Matth. 10, 2 f.) durch Voranstellung der drei von Jesu mit neuen Namen ausgezeichneten Apostel stört, obwohl er die Apostelpaare sonst recht gut kennt (6, 7.). Gerade eine »philologische Kritik«, wie sie Volkmar vertreten will, sollte durch die Störung des Satzbaues darauf hingewiesen werden, dass Markus hier ein Apostelverzeichniss, wie bei Matthäus, vorgefunden hat.

sammengefasst werden (3, 20—35.), schon eher anwenden. Aber auf welchem schwachen Grunde beruht die paulinische Auffassung, wenn Volkmar die Blutsverwandten Jesu zu einem Abbilde des fleischlich verwandten Judenthums macht, die Austreibung der Teufel durch Beelzebul auf das Wirken des Paulus in der Heidenwelt bezieht, und dieses Hinderniss durch die volle Entschiedenheit aufgehoben werden lässt, mit der auch Paulus die Blutsverwandten Jesu gegen die wahren Hörer und Thäter des Volks zurückstellt? Auf solche Weise kann man jede beliebige Schrift des christlichen Alterthums zu einer paulinischen stempeln. Wie gezwungen wird ferner der Gesichtspunkt des Hindernisses auch auf den Parabelvortrag Mark. 4, 1—34. angewandt! Wir sollen hier in der sinnlichen Beschränktheit der jüdischen oder judenchristlichen Menge, die das Geheimniss des Gottesreichs gar nicht zu begreifen vermag, das allergrösste Hinderniss vor uns haben, welches durch die Lehrweisheit Jesu, durch die sinnbildliche Einkleidung überwunden wird. Aber wird dieses Hinderniss wirklich überwunden, wenn doch Jesus, eben mit Rücksicht auf die Unfähigkeit des Volks, seine Lehre in der Parabelform verhüllt? (4, 11. 33.) Von einer Ueberwindung jenes Hindernisses könnte doch höchstens bei den Jüngern die Rede sein, welchen er die Erklärung der Gleichnisse mittheilt (4, 10 f. 34.). Und weist die Unterscheidung des unempfänglichen Volks und des empfänglichen Jüngerkreises nicht unverkennbar auf die Grundlage des kanonischen Matthäus zurück, wo der Bearbeiter die ursprüngliche Siebenzahl von Gleichnissen (Matth. 13, 2—9. 24—33. 44—48.) zuerst durch Erklärungen für den Jüngerkreis (13, 10—23. 35—43. 49—52) unterbrach? Markus behält aus der ursprünglichen Siebenzahl nur zwei Gleichnisse unverändert bei; aber ein drittes (4, 26—29.) kann bei ihm sehr wohl als Umbildung von Matth. 13, 24—30. gefasst werden, wie es bei den Aussprüchen Mark. 4, 21—25., die ja auch als kleine Parabeln gelten sollen, ohnehin einleuchtet (vgl. Matth. 5, 15. 10, 26; 7, 2. 13, 12.). Die wahre Bedeutung des Parabelvortrags bei Markus ist nur auf der Grundlage des Matthäus zu begreifen. Erst durch diesen Vorgang kann Markus darauf gekommen sein, den Unterschied des ganz draussen stehenden und unempfänglichen Volks von dem

wenigstens empfänglichen Jüngerkreise zugleich mit dem Unterschiede eines exoterischen Parabelvortrags und einer esoterischen Erklärung in voller Schärfe hervorzuheben. — Darauf lässt Volkmar Mark. 4, 35 — 5, 43. die innern Hindernisse hervortreten. Aber welchen wissenschaftlichen Werth hat die Deutung, dass die Stillung des Seesturms 4, 35—41 ein Sinnbild von der Stillung der Stürme des Lebens durch das Christenthum sein soll? Die Teufelaustreibung bei den Gadarenern soll ferner das ganze Geisterreich, die Legion der bösen Geister darstellen, welche den armen Menschen drüben im Heidenlande in Besitz genommen hat (5, 1—20). Paulinisch, wie Volkmar will, ist das Markus-Evangelium auch hier nicht. Es sind vielmehr judenchristliche Züge, dass die Dämonen auf heidnischem Gebiete einheimisch sind (V. 10), und dass der von seiner Besessenheit geheilte Heide Jesu nicht nachfolgen darf (V. 18 f.). Endlich die Heilung der Blutflüssigen und die Erweckung der Tochter des Jairus (5, 21—34) fasst Volkmar als sinnbildliche Darstellungen der Art auf, wie das Wort Christi auch die geheimste Plage und den Tod überwindet. Man darf es aber gerade hier nicht übersehen, dass die Art, wie Markus V. 28 f. den Ausgang der Wunderkraft von Jesu beschreibt, jedenfalls über den einfachen Bericht des Matthäus (9, 20 f.) hinausgeht. Und wenn wir den wichtigen Umstand beachten, dass Jesus bei Markus 5, 43, ganz abweichend von Matth. 9, 26, die Geheimhaltung der Todtenerweckung gebietet, so werden wir den wahren Gesichtspunkt von Mark. 4, 35—5, 43. (auch mit Rücksicht auf 5, 15) darin setzen müssen, dass Jesus sich von der unempfänglichen Volksmenge entschieden abwendet.

Den vierten Abschnitt Mark. 6, 1—8. 26. betrachtet Volkmar als eine Darstellung des Christenthums nach seinem universalen Wesen im Sinne Pauli, nach den grossen Vorbildern des Elias und Elisa. Er zerlegt diesen „Elias-Abschnitt“ in sechs, je doppelt gegliederte Hauptabschnitte. 1) Mark. 6, 1—29. stellt zunächst in der Verwerfung, welche Jesus in seiner Heimathsstadt Nazaret erfährt, das Aergerniss dar, welches das jüdische Volk überhaupt an dem Christenthum nimmt (6, 1—6.). So wird Jesus also genöthigt, ganz, wie Paulus selbst, im Kreise umher-

zugehen, und die zwölf Apostel (typisch) auszusenden (6, 7—13.). Allein, wenn wir dem Zuge der Darstellung folgen, so müssen wir die Verwerfung in Nazaret eben nur als die Spitze der Unempfänglichkeit des Volks, im Gegensatz gegen das erste Auftreten Jesu in Kapernaum (1, 21 f.), auffassen. Es ist ferner nur die einfache Folge dieser Verwerfung, dass Jesus in den Flecken umherzieht, und die Aussendung der Apostel kann uns eben nur die Bedeutung der Apostel selbst als der festen Grundlage eines bleibenden Jüngerkreises vorführen [1]). Warum sollen wir hier also den Apostel Paulus und seine Heidenbekehrung hineinbringen? In der Meinungsäusserung des Herodes über Jesus und in dem Nachtrag über die Enthauptung des Täufers (6, 14—29.) kann selbst Volkmar nichts Paulinisch-Universalistisches, sondern nur das Eliasbild hervorheben, nach welchem das Lebensende des Täufers beschrieben sein soll. Dagegen lässt er 2) Mark. 6, 30—52. dazu übergehen, durch die Speisung der Fünftausend das segenspendende Wirken Christi in der Heidenwelt zu schildern. Der Sinn dieser Speisung soll sein „das grosse Heidenabendmahl, jenes Mahl für Unzählige (die halbe Myriade), dort im Heidenland am Abend, wobei durch Christus Segenswort mit so Wenigem Alle volle Sättigung finden, so dass nun immer mehr wird, je Mehre an diesem Liebesmahle theilnehmen, und für alle zwölf Stämme noch genug übrig bleibt“ (V. 30—44.). In der That sinnig; ob aber auch wahr? Ist es mehr als eine poetische Phantasie Volkmars, wenn er in dem Seewandeln V. 45—52. den Gedanken findet, dass Christus „gleich Paulo siegesgewiss das Meer überschreitet?“ Diese Fassung wird ohne Weiteres ausgeschlossen, wenn die Abhängigkeit des Markus von Matthäus, wie ich nicht zweifle, überhaupt feststeht. Denn dann erweist sich der Evangelist als ächten Petriner in den beiden Zügen, dass er das Seewandeln des Petrus nebst seiner Kleingläubigkeit (Matth. 14, 28—31.) und die Vorwegnahme seiner Erkenntniss der Gottessohnschaft Jesu durch

1) Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Markus hier in dem ἀποστέλλειν δύο δύο (6, 7.) die nur bei Matthäus (10, 1.) rein durchgeführten Apostelpaare voraussetzt. Die Milderungen bei Markus 6, 8. 9. weisen auf eine spätere Zeit hin.

den Ausruf der Jünger Matth. 14, 33. gleichmässig vermeidet. — 3) Den ganzen Inhalt von Mark. 6, 53—7, 23. führt Volkmar auf die Wahrheit zurück, dass Christus Allen, Allen, die sich ihm nur nähern, Heil von allerlei Qual bringt, und dass seine Lehre als eine geistige auf die Reinheit von Herzen, die Jeder finden kann, dringt. Darum braucht der Evangelist aber wahrlich noch gar kein Pauliner gewesen zu sein. Bei dem Abschnitt vom Händewaschen haben wir ja zunächst nur den geschichtlichen Gegensatz Jesu gegen das pharisäische Satzungswesen, wozu bei Mark. 7, 3. 4. noch die jüdischen Waschungsgebräuche überhaupt hinzukommen. — 4) Bei Mark. 7, 24—37. macht Volkmar wieder seine paulinisch-universalistische Fassung mit Nachdruck geltend. „So ist es nun Zeit geworden, auch den Heiden ausdrücklich Heil zu bringen. Zwar kann Jesus nicht selbst auf der Heiden Gebiet geführt werden, aber er geht doch an die Grenzgebiete des Heidenlandes, Elia nach, und bringt dem durch die Dämonenmacht todtkrank gewordenen Kinde der Heidenmutter Rettung durch das Wort, welches ja wirklich in die weiteste Ferne gedrungen ist“ (7, 24—30.). Allerdings heilt Jesus hier die Tochter eines heidnischen Weibes aus der Ferne, aber auch bei Markus nur durch eine Abweichung von einem sonst feststehenden, nichts weniger als paulinischen Grundsatz. Vergleicht man hier den Matthäus, so fehlt der strenge Grundsatz Matth. 15, 24., dass Jesus nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt ist, allerdings bei Markus ganz; und der zweite abschlägliche Ausspruch Matth. 15, 26.: „es ist nicht fein, dass man das Brod der Kinder nehme und den Hunden vorwerfe,“ ist bei Markus 7, 27. durch die Voranstellung ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα dahin gemildert worden, dass die Heiden später, nachdem die Juden vollständig gesättigt sein werden, an die Reihe kommen sollen. Aber stimmt Beides, was Markus zusammenstellt: „lass zuerst die Kinder gesättigt werden“ und „es ist nicht fein, das Brod der Kinder zu nehmen und den Hunden vorzuwerfen,“ wirklich gut zusammen? Hält sich nicht auch bei Markus die Heidin eben nur an das Letztere, indem sie an die Brosamen erinnert, die von des Herrn Tische fallen? In Ansehung des rührenden Glaubens, der sich in dieser Bemer-

kung ausspricht, macht Jesus eine Ausnahme, indem er die Bitte des Weibes gewährt. Aber das Ergreifende dieser Wendung ist offenbar geschwächt durch die dem Markus eigenthümlichen Worte, welche das Brod von vorn herein nicht ausschliesslich, sondern nur zuerst für die Kinder des Gottesvolks bestimmt sein lassen. Die Antwort des heidnischen Weibes setzt offenbar gerade einen solchen Ausspruch Jesu voraus, wie wir ihn bei Matthäus rein und ohne alle Zuthat lesen, dass die messianischen Segnungen an und für sich nur den Juden bestimmt sind, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Markus durch seinen mildernden Zusatz die ursprüngliche Kraft der Erzählung, wie sie bei Matthäus vorliegt, abgeschwächt hat [1]). Um so mehr dürfen wir auch die Heilung des Taubstummen, Mark. 7, 31—37., bei welcher Volkmar besonders das heidnische Gebiet der Dekapolis geltend macht, als eine blosse Erweiterung von Matth. 15, 29—31. ansehen. — 5) Mark. 8, 1—13. bietet die eigene Erscheinung dar, dass dieses Evangelium noch ein zweites Speisungswunder erzählt (8, 1—9.). Nimmt man die Abhängigkeit des Markus von Matthäus an, so erklärt sich diese Verdoppelung ganz einfach aus dem Verhältniss der Bearbeitung zu der apostolischen Grundschrift des Matthäus. Woher aber diese Verdoppelung, wenn Markus der ursprüngliche Evangelist war? Warum wiederholt hier der Evangelist, nur mit andern Zahlen, denselben Erfolg des Abendmahls? Warum haben wir hier nur viertausend Gespeiste und nur sieben Körbe mit den übrig gebliebenen Brocken, wenn doch die halbe Myriade und die zwölf Körbe für Markus so bedeutsam gewesen sein sollen? Die folgende Zeichenforderung der Pharisäer 8, 10—13., in welcher Volkmar die Unfähigkeit des blöden Judenherzens, die

---

1) Es bedarf wohl keiner weitern Erörterung, wie grundlos Weisse's Behauptung ist, dass Matth. 15, 24. im Widerspruch mit der Erzählung selbst stehe (a. a. O. S. 154). Selbst Meyer muss in der neuesten Auflage seines Commentars gestehen, dass die Darstellung dieser Geschichte bei Matthäus das Gepräge grösserer Ursprünglichkeit hat, und weiss sich nur durch die Behauptung einer genauern Benutzung der Spruchsammlung, die gleich einer Zauberformel zu dienen scheint, aus der Verlegenheit zu retten.

geistige Machtbezeigung des Herrn ausgedrückt findet, enthält mindestens nichts Paulinisches, sondern zunächst nur den Gegensatz gegen das pharisäische Judenthum. — 6) Markus 8, 14—26. stellt allerdings die Jünger Jesu recht merklich in der tiefen Verstocktheit ihres Sinnes dar (V. 17. 18., vgl. 6, 52.), und in der Blindenheilung zu Bethsaida habe auch ich schon die sinnbildliche Bedeutung erkannt, dass die Augen der Jünger alsbald geistig sehend werden sollen. Das ist aber eben der leitende Gesichtspunkt des ganzen Abschnitts Mark. 6, 1—8. 26., wie wir ihn von Anfang an erkannt haben, während die paulinisch-universalistische Fassung des neuesten Kritikers durch die deutlichen Spuren der Abhängigkeit von Matthäus in sich selbst zusammenfällt. Obwohl der Jüngerkreis, nachdem die Unempfänglichkeit des Volks in der Verwerfung zu Nazaret ihre höchste Spitze erreicht hat, als der allein empfängliche Boden erscheint, hebt Markus doch in bezeichnenden Zügen recht absichtlich hervor, wie wenig die Empfänglichkeit der Jünger schon entwickelt ist (6, 52. 8, 17. 18.). Diese eigenthümliche Darstellung des Markus hat keinen andern Zweck, als die Erkenntniss der Gottessohnschaft und Messiaswürde Jesu durch Petrus so glänzend als möglich erscheinen zu lassen.

Anstatt nun durch einen stetigen Fortschritt von der ganz unentwickelten Empfänglichkeit der Jünger zu ihrem Durchbruch in dem Bekenntniss des Petrus fortzuschreiten, lässt Volkmar gerade mit diesem Bekenntniss den zweiten Haupttheil Mark. 8, 27—16, 20. beginnen, welcher gleichfalls eine eigene Einleitung hat (8, 27—9, 1.). Er sieht darin wieder den Paulinismus seines Urevangelisten, dass Petrus die Eröffnung über das Leiden und Auferstehen des Menschensohns nicht fassen kann, und wegen seiner Aeusserung hart getadelt wird. Die Erzählung soll also den Sinn haben: dass Petrus und das Judenchristenthum Jesum wohl zuerst als Christus erkannt, aber erst Paulus und der Paulinismus den Messias als einen leidenden erfasst hat. Beruhte aber die christliche Gemeinde nicht schon vor Paulus auf der Anerkennung des gekreuzigten Messias? Nach dieser Einleitung lässt Volkmar, ohne sich daran zu kehren, dass Jesus K. 9 Galiläa noch nicht verlassen hat, den zweiten Haupttheil selbst,

als die Darstellung des **Leidens** Christi, in vier Abtheilungen folgen: 1) den Weg zum Leiden (9, 2 — 10, 45.), 2) den Kampf (10, 46 — 13, 37.), 3) das Leiden selbst (K. 14. 15.), 4) den Eingang zur Herrlichkeit hin in dem Triumph der Auferstehung (K. 16.). Es dient aber gewiss nicht zur Empfehlung dieser Abtheilung, dass das noch zur galiläischen Wirksamkeit gehörende neunte Kapitel doch wieder als eine besondere Unterabtheilung, die nur den Anfang auf dem Leidenswege enthält, abgesondert werden muss.

Der erste Abschnitt Mark. 9, 2 — 10, 45.) enthält also als erste Abtheilung den Blick auf das Kreuz (K. 9.). Dieser Blick zeigt uns 1) den Gekreuzigten in seiner wahren Herrlichkeit (9, 2 — 13.). **Volkmar** legt hier der Verklärungsgeschichte mit Recht eine hohe Bedeutung bei, weil Jesus gerade bei dem Beginne des Leidensweges in seiner ganzen, überirdischen Herrlichkeit erscheine (a. a. O. S. 239 f.). Moses und Elias treten auf, um den leidenden Messias zu bezeugen, Gott erklärt denselben durch eine Stimme vom Himmel für seinen Sohn, auf den man hören soll, durch welchen selbst Gesetz und Propheten erst ihren rechten Sinn erhalten, d. h. ziemlich wie nach Marcion in dem *αὐτοῦ ἀκούετε* eine *translatio auditionis* von Moses und Elias auf Christum liegen sollte. Dem judenchristlichen Sinnesmenschen (Petrus), meint **Volkmar**, gefalle nun zwar der Himmelsglanz schon vor dem Leiden, er wolle ihn festhalten und Hütten bauen. „Sie wissen nicht, was sie sagen; denn sie sind in Furcht, vor dem Leiden, dem eben (Mark. 8, 31 — 35.) für Alle so schroff angekündigten Leiden, als wenn das Leiden Jesu oder Einem erlassen werden könnte (V. 5. 6.), als wenn dies Gesicht eine andere Bedeutung haben sollte, als uns zu mahnen, ihn zu hören (V. 7.), wenn er sein und Aller Leiden als in Gottes Rath beschlossen ankündigt und uns mahnt, **freudig** uns darein mit Christo zu ergeben? Das ist der klare Sinn des schon so viel torquirten „denn sie waren erschreckt.“ Es wäre also ein blosses „Torquiren“, wenn man der Bemerkung des Markus 9, 6. zu den Worten des Petrus *οὐ γὰρ ᾔδει τί λαλήσῃ· ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι* die Absicht beilegt, den Lieblingsapostel Petrus wegen seiner unüberlegten Worte zu entschuldigen, und wenn man meint, dass Markus zu diesem Zwecke die Bestürzung der Jünger, welche

bei Matthäus 17, 6. erst nach der Himmelsstimme eintritt, vorweggenommen hat. Dagegen versichert uns Hr. Volkmar, der Evangelist wolle eben durch diese Bemerkung einen Irrthum des Petrus rügen, zwar nicht, wie Marcion meinte, den Irrthum, dass Jesus der Christus des Weltschöpfers sei, wohl aber den Irrthum, dass das Leiden nicht nothwendig zu dem Wesen des Messias gehöre. Allein wenn Petrus in jenen Worten seine Furcht vor dem Leiden ausgedrückt haben soll, so wusste er ja, was er sagte. Wie lässt es sich verkennen, dass Markus die unüberlegten Worte seines Apostels durch die Bestürzung aller Jünger entschuldigen will? Das ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι kann sich doch nur auf das zunächst Vorhergehende, die Erscheinung des Moses und Elias beziehen. Von einem Tadel gegen Petrus, wie ihn Marcion in dem einfachen μὴ εἰδὼς ὃ λέγει bei Lukas 9, 33. wahrnahm, ist bei Markus nichts zu finden. Wohl aber liegt bei Markus der innere Widerspruch vor, dass Petrus einerseits im höchsten Entzücken die reizende Erscheinung fesseln und bleibend machen will, andererseits doch auch vor Bestürzung die Besonnenheit verloren hat. Die Entzückung und die Bestürzung, welche Markus zusammenfasst, sind nur bei Matthäus, wo sie auseinandergehalten werden, wo die Bestürzung erst nach der Himmelsstimme eintritt, an ihrer rechten Stelle. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Markus, dem das Unpassende in der Rede seines Apostels zuerst aufging, zur Entschuldigung derselben die Bestürzung vorwegnahm. So bestätigt sich seine Abhängigkeit von Matthäus auch noch weiter in dem gleich folgenden Gespräch über Elias als den Vorläufer des Messias. Bei Matthäus schliesst sich dasselbe sehr natürlich an die so eben erfolgte Erscheinung des Elias an und bewegt sich um die Frage, wie Elias, wenn er doch nur so vorübergehend erschien, der Vorläufer des Messias sein kann. Die Lösung ist, dass der Elias in diesem Sinne der Täufer Johannes gewesen ist. Markus hat dagegen den Gedanken, dass Elias schon jetzt leibhaftig auf die Erde herabkommen soll, schon an seinem Lieblingsapostel als unüberlegt bezeichnet und kann diese Meinung desshalb auch bei den andern Jüngern nicht mehr so ernstlich hervortreten lassen. Daher lässt er die Jünger zunächst (und besonders V. 10.) an der neuen

Erwähnung des Todesleidens Jesu Anstoss nehmen und sich über das ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι unterreden. Wenn er nun gleichwohl die Frage der Jünger nach Elias als dem Vorläufer des Messias noch beibehält: so ist doch der stetige Zusammenhang dieser Frage mit dem Vorhergehenden durch jene eigenthümliche Einschaltung durchbrochen, und es tritt auch im Folgenden (V. 12.) das schriftmässige Leiden des Menschensohns in den Vordergrund. Es lässt sich nicht verkennen, dass dieser neue Gesichtspunkt bei Markus die innere Einheit und Stetigkeit, welche die Erzählung nur bei Matthäus hat, störend durchbricht, und die Abhängigkeit des Markus von Matthäus wird hier selbst durch Volkmar wider Willen bestätigt, welcher zu einer willkürlichen Aenderung des Textes seine Zuflucht nehmen muss (a. a. O. S. 204.). Auf die Verklärung lässt dieser Kritiker 2) Mark. 9, 14—50. als lehrhafte Anwendung folgen. Das Erste ist, dass der Glaube noth thut (9, 14—32.). Aber wird die Kraft des Glaubens nicht gerade Matthäus 17, 20. (welcher Ausspruch bei Markus fehlt) am meisten eingeschärft? Die zweite Anwendung soll in der Pflicht bestehen, Friede zu halten (9, 33—50.), besonders mit Rücksicht auf die Judenchristen, die auf die Heiden wie auf Kinder herabblickten und den Vorrang im Reiche Gottes haben wollten. Bestätigt Volkmar aber nicht wieder auf's Neue die höhere Ursprünglichkeit des Matthäus, indem er Alles, was Markus vor demselben voraus hat, als spätere Einschaltung ausmerzt? Schon Mark. 9, 35. soll ein Einschiebsel aus Markus selbst (10, 43. 44.) sein. Das Richtige ist offenbar, dass Markus selbst der Interpolator des ihm vorliegenden Matthäus gewesen ist, indem er hier den Ausspruch Matth. 20, 26. 27. einschaltete. Und was soll man vollends dazu sagen, dass die so bezeichnende Stelle Mark. 9, 38—40., wo Jesus das Verfahren des Johannes, einem Manne ausserhalb des Jüngerkreises das Teufelaustreiben im Namen Jesu zu verbieten, entschieden missbilligt, mit derjenigen „Evidenz", die wir an Volkmar's Behauptungen schon kennen, für eine Einschaltung aus Luk. 9, 49. 50. erklärt wird (a. a. O. S. 244.)? Ein solches Verfahren richtet sich so sehr von selbst, dass es die Entstehung des Markus-Evangelium auf der Grundlage des Matthäus nur unabsichtlich bestätigt.

Die zweite Abtheilung des ersten Abschnitts ist nun der Leidensweg selbst (Mark. 10, 1—45.). Volkmar findet hier die paulinische Trias von Glaube, Liebe, Hoffnung gelehrt. 1) Der Glaube wird gelehrt zunächst in seinem Verhältniss zum Gesetz (10, 1—12.). Die eigentliche Spitze dieses Gesprächs über die Ehescheidung soll nämlich nicht die Unzulässigkeit der Ehescheidung an sich, sondern vielmehr die thatsächliche Ueberwindung des Mosaismus (V. 4 f.) sein [1]). So soll auch bei der Segnung der Kinder Mark. 10, 13—16., welche sich an das Gespräch über die Heiligkeit der Ehe so passend anschliesst, die Hauptsache nicht die weitere Anerkennung der Ehe, sondern vielmehr der Glaube in seinem subjektiven Verhalten zu Gott sein. Es soll hier der Gesetzesstolz gedemüthigt werden, mit welchem die Jünger Israels den Kindlein (d. h. den klein geachteten Heiden) wehren wollten, als man (d. h. Paulus) sie zu Jesu bringen wollte. Und wenn das Himmelreich den Kindern gehört, so heisst das: man muss ein wahrer Heidenchrist an Gesinnung und Demuth werden. „Das ist die rechte Glaubensweise, dies der Sinn von dem, was Paulus lehrte, nur aus Gnaden werden wir gerecht.“ Wer das Markus-Evangelium zu einer paulinischen Tendenzschrift machen will, muss freilich in solcher Weise den zunächst liegenden Sinn der Erzählung zurückstellen. Allein es liegt auf der Hand, wie gesucht diese Deutung ist. Sodann 2) wird Mark. 10, 17—27. die Liebe, die sich ihrer ganzen Habe entäussert, als des Gesetzes Erfüllung gelehrt. Warum soll man aber nicht gerade in diesem Zusammenhange den Reichthum im eigentlichen Sinne als den lehrhaften Gegenstand der Erzählung fassen? Und warum soll man nicht in der innerlichen Wendung, welche Markus 10, 24. dem harten Ausspruch über das schwere Eingehen der Reichen in das Himmelreich vorausschickt, ein Kennzeichen der spätern Abfassung des Markus in Vergleichung mit Matthäus (19, 24.) erkennen? 3) Mark. 10, 28—32. soll die christliche Hoffnung der niedrigen Vergeltungsforderung des judenchristlichen Petrus gegenübergestellt werden.

1) Dabei erklärt Volkmar (a. a. O. S. 247.) die LA. χωριζέσθω, mit welcher cod. Δ. bei Mark. 10, 9. ganz allein steht, für die richtige.

Volkmar macht hier mit Recht darauf aufmerksam, dass Markus 10, 30. ausser dem zukünftigen ewigen Leben schon in diesem Leben (νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ) für die Häuser, Geschwister, Kinder und Aeltern, die man wegen des Evangelium aufgibt, hundertfache Vergeltung verheisst (a. a. O. S. 249.). Diese Wendung auf das Diesseitige, von welcher Matth. 19, 29. noch gar nichts weiss, hat sich der paulinische Lukas völlig angeeignet. Sie weist aber als eine Milderung der ursprünglichen Vergeltungslehre gleichfalls auf die höhere Ursprünglichkeit des Matthäus zurück. Und wenn Markus in seinem angeblichen Paulinismus das Niedrige der judenchristlichen Vergeltungsforderung eines Petrus hervorgehoben haben soll, so geschieht das ja bei dem judenchristlichen Matthäus 19, 28. noch stärker, wo wir die lohnsüchtigen Worte τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; finden, die bei Markus fehlen. Kann es noch zweifelhaft sein, dass Markus 10, 28. aus der Rede seines Lieblingsapostels Petrus diese Worte ausliess? Und ist es nicht klar, dass nicht die paulinische Trias von Glaube, Liebe, Hoffnung, sondern die christliche Anerkennung der Ehe und der Armuth den lehrhaften Inhalt von Mark. 10, 1 — 32. bildet? Eben desshalb kann auch 4) Mark. 10, 33 — 45. nicht, wie **Volkmar** meint, den paulinischen Schluss enthalten, dass unter Glauben, Liebe und Hoffnung die Liebe das Höchste ist. Die Bitte der Söhne des Zebedäus deutet der neueste Kritiker auf die Herrschsucht des Judenherzens, und doch kann er es selbst nicht verschweigen, dass das Herrschenwollen für etwas Heidnisches erklärt wird. Die Demuth und Selbsterniedrigung, welche hier empfohlen wird, ist so sehr etwas wesentlich Christliches, dass für den angeblichen Paulinismus des Markus aus dieser Stelle nicht das Geringste zu entnehmen ist.

Der zweite Abschnitt Mark. 10, 46. — 13, 37. enthält den Kampf, welcher Jesum an das Kreuz gebracht hat. Den Anfang macht freilich der Jubelruf, mit welchem Jesus von dem Blinden zu Jericho angeredet wird (10, 46 — 52.). Der christliche Jude ist aber noch so blind, in Jesu blos den Sohn Davids zu sehen und muss erst durch Jesum das Augenlicht des wahren Glaubens erhalten. Das ist der Sinn der Blindenheilung [1]). Dagegen ist

1) Auch Marcion fasste die Anrede des Blinden υἱὲ Δαυίδ als ein

es schon der rechte Glaube, welcher Mark. 11, 1—11. Jesu als dem in Jerusalem einziehenden Friedensfürsten entgegenjubelt. Dann folgt 2) Mark. 11, 12—26. die Darstellung des Conflikts selbst, welchen Jesus durch ein Gericht über das verstockte Israel eröffnet. Durch die Tempelreinigung wird der ganze Tempeldienst in seiner Aeusserlichkeit verworfen, und ein Tempel für alle Völker als der wahre Tempel Gottes erklärt (11, 15—19.). Zugleich werden die verstockten Juden als der unfruchtbare Feigenbaum verflucht (11, 12—14. 20—24.). Ist es nicht wieder eine unwillkürliche Anerkennung der höhern Ursprünglichkeit des Matthäus, wenn Volkmar in dieser Auffassung des Abschnitts bei Markus gerade der abweichenden Ordnung des Matthäus 21, 12—22. folgt, bei welchem Jesus in Jerusalem sogleich den Tempel reinigt und erst am nächsten Tage den Feigenbaum verflucht? Markus hat ja der Tempelreinigung diese bedeutungsvolle Stellung genommen, indem er den Auszug nach Bethanien und die Verfluchung des Feigenbaums voranstellt, den Erfolg der Verfluchung erst nachher bemerkt. Ueberdiess hat er der Volkmar'schen Auffassung ausdrücklich vorgebeugt durch den ihm eigenthümlichen V. 16., welcher die Sabbatheiligkeit des Tempels wahrt [1]). Die Verfluchung selbst aber enthält nicht nur die störende Bemerkung V. 13., dass gerade die Zeit der Feigen *nicht* gewesen sei, sondern wird auch durch die zeitliche Trennung des Erfolgs und noch mehr durch die bei Markus angehängte Ermahnung zur Versöhnlichkeit V. 24—26. abgeschwächt. Es kommt nun 3) Mark. 11, 27 — 12, 44. zum lauten Kampf des Christenthums und des Judenthums. Derselbe wird zuerst noch allgemein gehalten (11, 27—12, 11.). In der That hat Markus diese allgemeine Fassung insofern möglich gemacht, als er zu den Hohepriestern und Aeltesten des Volks, also zu den Hierarchen, welche Matth. 21, 25. mit der Frage nach der Machtvollkommenheit Jesu auftreten, noch die Schriftgelehrten hinzufügt. Wenn er nun aber 12, 1. Jesum ἐν παραβολαῖς reden, und

---

Zeichen des Irrthums, der geistigen Blindheit auf, vgl. Tertullian adv. Marc. IV, 36.

1) Vgl. meine Evangelien S. 141, Anm. 3.

doch nur das eine Gleichniss von den aufrührerischen Arbeitern im Weinberge vortragen lässt: so erklärt sich dieser Ausdruck jedenfalls am besten aus der Rücksicht auf Matth. 21, 28 — 22, 14., wo Jesus noch zwei andere Gleichnisse vorträgt. Dann treten die einzelnen Klassen der offenen Gegner Jesu mit Versucherfragen heran (12, 12—34), zuerst die Pharisäer und ihre Todfeinde, die herodianischen Römlinge, mit der Frage über den Zins an den römischen Kaiser [1]). Volkmar lässt hier die Antwort Jesu sogar erst aus den Schriften des Paulus (Röm. 13, 6. 7.) geschöpft sein! Dann treten 12, 18—27. die Sadducäer als Gegner der Auferstehung auf. Wenn nun aber endlich 12, 28 —34. auch ein Schriftgelehrter mit der Frage nach dem grössten Gebot an Jesum tritt, so liegt „die erfüllende Antwort, die zum Triumph des Christenthums über das ganze jüdische Wesen ausschlägt", nicht sowohl in der Frage selbst, sondern vielmehr in dem fragenden Schriftgelehrten, welcher bei Markus eben nicht mehr in versuchender Absicht (wie Matth. 22, 35.), sondern mit aufrichtiger Anerkennung der frühern Antworten Jesu herantritt. Markus hat offenbar einen möglichst wohlthuenden Abschluss dieser Streitreden beabsichtigt; um so mehr steht aber seine Schlussbemerkung, dass Niemand ferner Jesum zu fragen wagte, gerade hier weniger an ihrem Orte, als bei Matthäus 22, 46., wo Jesus seine Jünger schliesslich noch durch eine Gegenfrage in Verlegenheit gesetzt hat. Wie also die Behauptung der höchsten Ursprünglichkeit des Markus nicht Stich hält, so stimmt es auch nicht gut zu seinem angeblichen Paulinismus, dass der Evangelist hier die Grundlehre des Judenthums und Judenchristenthums von der Einheit Gottes so nachdrücklich hervorhebt (12, 29. 32.). Bei den weitern Lehrvorträgen im Tempel (12, 35—40.) über den Messias als Davids Sohn und über die Verderbtheit der Schriftgelehrten hat Jesus die Gunst und den Beifall des Volks für sich. Die Erzählung von dem Scherflein der Wittwe,

1) Matthäus 22, 15. lässt die Pharisäer selbständig, als die zweite Klasse von Gegnern auftreten, während Markus 12, 13. durch unbestimmtern Ausdruck die Vorstellung möglich macht, dass die Pharisäer und Herodianer von den vorher genannten Hohepriestern, Schriftgelehrten und Aeltesten abgesandt sind.

welche Markus 12, 41—44. hier anhängt, mag immerhin, wie Volkmar behauptet, einen Gegensatz gegen die Scheinheiligkeit der Schriftgelehrten enthalten. — 4) Die Weissagung Jesu über die Zerstörung des Tempels K. 13 fasst Volkmar als das Gericht Christi über das Judenthum auf. Es bedarf kaum einer weitern Erörterung, dass der Gräuel der Verwüstung 13, 14. nicht, wie Volkmar a. a. O. S. 196 meint, das gottfeindliche Judenthum, oder wie Weisse a. a. O. S. 171 will, das innere Verderben der jüdischen Heiligherrschaft, sondern vielmehr die Zerstörung des Tempels (vgl. Dan. 9, 27.) bedeutet. Dabei ist der Zusatz ἑστὼς ὅπου οὐ δεῖ nichts weniger als paulinisch.

Der dritte Abschnitt K. 14. 15 enthält das Leiden selbst. Bedeutend für die Composition des ganzen Evangelium findet Volkmar hier nur das, dass beim Tode Jesu nun auch laut das Wort erschallt: „Wahrlich, dieser war der Sohn Gottes" (15, 39.), welches bei dem Beginne und auf dem Höhepunkte des Evangelium, bei der Weihe zum Christus (1, 11.) und bei der Verklärung als leidenden Messias (9, 7.) von Gott erschallt war. So habe sich nun das Thema dieses Evangelium von Jesu Christo dem Sohne Gottes (1, 1.) auf's vernehmlichste erfüllt, und zwar durch den heidnischen Hauptmann am Kreuze. In ihm soll man einen Vorboten des gläubigen Heidenthums erkennen, welches durch das Kreuz selbst und ohne jüdische Vermittelung zum christlichen Glauben kommt, während die Jünger Israels rath- und treulos entflohen sind, und Israel den Gekreuzigten spottet und höhnt. Es ist wohl möglich, dass das Zeugniss des heidnischen Hauptmanns ziemlich in dieser Weise aufzufassen ist. Aber die Anerkennung, dass die Heidenwelt der eigentliche Boden des Christenthums ist, hebt ebenso wenig wie bei dem Bearbeiter des Matthäus das Judenchristenthum des Evangelisten auf [1]).

Der vierte Abschnitt K. 16 enthält die Auferstehung. Volkmar lässt hier seinen paulinischen Urevangelisten die vielen Erscheinungen des Auferstandenen, von denen Paulus 1 Kor. 15, 5 f. redet, in eine einzige zusammenziehen, mit welcher derselbe nun von der Erde scheidet, um sich zur Rechten Gottes zu er-

1) Vgl. meine Schrift über das Urchristenthum S. 79 f.

heben. Wie Markus das messiaswürdige Grab Christi eingeführt habe, so habe er auch sein Hervorgehen aus dem Grabe irdischer gefasst.. „Ein so guter Pauliner unser Evangelist ist, so hat er sich doch nicht gescheut, über Paulus hin und gegen ihn den Triumph Christi so näher zu gestalten, wie es das fortgeschrittene Bedürfniss erheischte. — Verständlich aber genug hat der Verfasser auch in der Auferstehungsgeschichte des ursprünglichen Evangeliums seinen Paulinismus gezeigt. Der Auferstandene erscheint in Galiläa und erhebt sich zugleich zur Rechten Gottes; und was spricht er zu den Jüngern? Ganz das, was der Auferstandene zu Paulus gesagt hat. In die eine grosse, alle Erscheinungen einschliessende Offenbarung des Auferstandenen hat der Pauliner nicht blos auch die letzte eingeschlossen, die ihm geworden war (1 Kor. 15, 6.), sondern sie auch überhaupt danach bestimmt. Er hat zuerst versucht, die „unsagbaren“ Worte an Paulus (2 Kor. 12, 2 f.) auszusprechen, und diese letzte und höchste Offenbarung des Auferstandenen hat er zur wahren gemacht. Darum „gehet in alle Welt und verkündiget das Evangelium aller Kreatur. Denn die einzige Bedingung für Alle ist der Glaube (nicht das Gesetz), das Christwerden, den innern Menschen ergreifen und durch die Taufe dadurch sich weihen“ (Mark. 16, 15. 16.). An allem diesem ist nur so viel richtig, dass das Judenchristenthum, welches unser Evangelist vertritt, erst durch die Erfolge der paulinischen Heidenbekehrung zu einem solchen Universalismus fortgetrieben ward. Und Volkmar überhebt uns gerade hier durch die Art, wie er den Schluss des Markus aus Matthäus verbessert, selbst der Mühe, die Abhängigkeit des zweiten Evangelisten von dem Ersten im Einzelnen nachzuweisen.

Der ganze Versuch, das petrinische Markus-Evangelium zu einem paulinischen Urevangelium zu machen, muss also als verfehlt gelten. Die wahre Bedeutung des Markus-Evangelium besteht nur darin, dass es in geschichtlicher Hinsicht das apostolische, schon überarbeitete Evangelium in übersichtlicher Weise verarbeitet und mit manchen beachtenswerthen Zügen der mündlichen und schriftlichen, näher petrinisch-römischen Ueberlieferung bereichert hat, ferner in dogmatischer Hinsicht eine lichtvolle

Urkunde der immer freiern Entwickelung ist, zu welcher der christliche Judaismus durch die geistige Macht des Paulinismus gedrängt ward. Gerade in der römischen Kirche ist die friedliche Annäherung der beiden grossen Gegensätze der apostolischen Zeit zuerst vor sich gegangen, wie man auf paulinischer Seite aus dem ziemlich gleichzeitigen Briefe des römischen Clemens erkennt. Und erst auf der Grundlage eines so freien, universalistischen Judenchristenthums konnte das rein paulinische Lukas-Evangelium entstehen. Die neuern Bearbeitungen geben aber keine besondere Veranlassung, das Lukas-Evangelium näher zu betrachten, so dass wir uns sogleich zu dem spätesten und letzten kanonischen Evangelium wenden, und von der synoptischen Evangelienfrage zu der johanneischen übergehen dürfen.

(Fortsetzung und Schluss folgt.)

Berichtigung.

In meinem neuesten Buche über die jüdische Apokalyptik (Jena 1857) bin ich durch den verewigten Zumpt, dessen Ansehen mir von früher Jugend an unerschütterlich feststand, zu einem Versehen verleitet worden. Derselbe sagt nämlich in der 2ten Ausgabe der *Annales veterum regnorum et populorum* Berol. 1838, p. 42: *Eius* (des Ptolemäus Auletes) *frater*, *alter nothus Physconis filius*, *Cypro rogatione Clodia privatur*. Daher habe ich a. a. O. S. 220, Z. 5 v. o. den Ptolemäus I. Apion von Cyrene und den Ptolemäus I. von Cyprus nicht blos als zwei Nebenkönige, sondern auch als „Söhne Physkon's" bezeichnet. Allein Ptolemäus I. von Cyrene war Bastard des Ptolemäus VIII. Lathyrus, also Enkel Physkon's.

A. Hilgenfeld.

I.

Die Composition des Buches Judith.

Von

Dr. G. Volkmar.

Luther sagt im Vorworte zu seiner Judith: „Etliche wollen, dies Buch sei keine Geschichte, sondern ein geistlich schön Gedicht eines heiligen geistreichen Mannes, der darin habe wollen malen und fürbilden des ganzen jüdischen Volkes Glück und Sieg wider alle Feinde, von Gott allezeit wunderbarlich verliehen. Solche Meinung gefällt mir fast wohl, und denke, dass der Dichter wissentlich und mit Fleiss den Irrthumb der Gezeit und Namen darein gesetzet hat, den Leser zu vermahnen, dass er es für solch geistlich heilig Gedicht halten und verstehen solle. Und mag sein, dass sie solch Gedicht gespielt haben, wie man bei uns Passion spielt und anderer Heiligen Geschichte, damit sie ihr Volk und die Jugend lehreten, als in einem gemeinem Bilde oder Spiel Gott vertrauen, fromm sein und alle Hülfe und Trost von Gott hoffen in allen Nöthen wider alle Feinde.“

Er hat damit gewiss das wesentlich Richtige getroffen. Das Buch spricht wohl von der Urzeit Israels, als Ninive noch stand, Arfaxad Ecbatana erbaut hatte, von Assyrien und von einem Nebukadnezar, der diesen Arfaxad von Medien im 17ten Jahre geschlagen und dann im 18ten Jahre durch einen furchtbaren Unterfeldherrn Judäa hart bedrängt hat. Aber durch Alles ist angedeutet, dass das nur typische, alterthümliche Namen sein sollen, nur Einkleidung, absichtliche Verhüllung darin zu suchen ist.

Nur ist es weder blosses Spiel, noch überhaupt blosse Poesie. Es liegt wirkliche Zeitgeschichte zu Grunde, der Krieg irgend

eines Weltherrn oder Nabuchodonosor gegen Palästina, der im Zusammenhang mit dem Krieg desselben gegen irgend einen Arfaxat stand. Das Räthsel, welches das Buch selbst aufgibt, besteht nur in der Frage: in welcher Zeit ist die da so umständlich und selbst geographisch so detaillirt gezeichnete Geschichte Palästina's zu suchen?

Dies Räthsel war früher noch erhöht durch die fast grenzenlose Verwirrung in dem doch so angelegentlich gegebenen geographischen Detail, gar nach dem Texte der Vulgata, welchen Luther diesmal übersetzt hat. Doch hat sich hier schon Manches durch frühere textkritische Bemühungen, besonders von Movers und Ewald, zu lichten begonnen, und durch die neueste textkritische Bearbeitung auch dieses Theiles der griechischen Bibel oder der christlichen LXX, welche nicht zu den hebräischen h. Schriften gehören, von O. Frid. Fritzsche [1], ist in dieser Beziehung ein weiterer Fortschritt herbeigeführt, der wohl die Bedeutung eines wesentlichen Abschlusses hat.

Es ist zu voller Gewissheit gekommen, dass die Vulgata bei diesem Buche in der Bearbeitung einer selbst schon secundären Textesrecension, obendrein in einer höchst willkürlichen Bearbeitung besteht, welche mehr ein Neu-Erzählen als Uebersetzen ist, oder dass Hieronymus nur etwas grosssprecherisch, jedenfalls sehr irreleitend von einem *liber Chaldaïco tamen sermone conscriptus* redet, das er übertragen habe. Er hat nur sagen wollen, das obwohl ursprünglich chaldäisch (oder hebräisch) geschrieben gewesene Buch, wie auch der gewöhnliche griechische Text durchgängig verräth, sei doch nicht (bei den Juden) kanonisch geworden; Hieronymus aber hat am wenigsten das hebräische Original gekannt, sondern die Arbeit sich bei diesem „weniger heiligen" Buche, „von der Zeit gedrängt", so leicht gemacht, dass er nur die ältere lateinische Uebersetzung der LXX. (die sog. Itala) in seiner Weise bearbeitet, kaum den griechischen Text näher verglichen hat. Ausserdem sagt er sehr richtig, er habe *magis sensum e sensu, quam ex verbo verbum* wiedergegeben, und

---

1) Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen A. T's. Lief. II. Die Bücher Tobi und Judith. Leipzig. 1853.

zwar *sola ea, quae intelligentia integra .. invenire potui*, d. h. er hat ausgelassen, geändert, aber auch zugesetzt, wie es ihm gerade am ansprechendsten erschienen ist. Von der Vulgata und deren Uebertragungen, d. h. sämmtlichen vulgären, deutschen Uebersetzungen hat also eine geschichtliche Erklärung der Judith-Erzählung völlig abzusehen, aber auch von der hebräischen Gestalt, welche seit dem Mittelalter in den Händen der Juden sich befindet. Denn auch diese besteht in der freiesten Behandlung, wozu ja jedes erkannt nicht streng geschichtliche Werk immer einladet.

Das hebräische Original ist für immer verloren; am treuesten lässt es sich noch aus der Mehrzahl der LXX-Texte erkennen, zu deren Berichtigung der Syrer, der Vetus Latinus und zwei selbstständigere griechische Textesrecensionen (58. und 19. 108.) die erheblichsten Beiträge geben. Nach dieser Sichtung der verschiedenen Textgestalten aber kann man fast durchgängig die ursprüngliche Form wiedererkennen, und durch die so mit aller Zuversichtlichkeit, grösstentheils schon mit diplomatischer Sicherheit resultirenden Berichtigungen des gewöhnlichen griechischen Textes ist nun auch ein klarerer Blick in die Composition des alten Räthselbuches überhaupt möglich geworden.

Denn so verdienstvoll die neueste Bearbeitung dieses Buches in diplomatischer und philologischer Hinsicht ist, so schliesst sie doch hinsichtlich der geschichtlichen Erklärung völlig negativ. Es sind nur die frühern Erklärungsversuche, und zwar nicht weniger als alle, als völlig unhaltbar erkannt; auch ist es wohl unwidersprechlich bewiesen worden, dass schlechthin in irgend einer vorchristlichen Zeit kein geschichtlicher Anhalt für die Kriegsgeschichte dieses Buches gefunden und zu finden sei. Es kann daher nur als ein innerer Widerspruch gefasst werden, wenn Fritzsche bei dieser Einsicht, dass das Buch, welches sich zum mindesten als nachexilisch selbst ausdrücklich erklärt (IV, 3. V, 18. 19.) und Allem zufolge einer sehr späten Zeit angehört, nicht ruhig dem Winke schon von Bertholdt (Einleit. in's A. T. S. 2560 fg.) gefolgt ist, nunmehr weiter zu suchen, also in die christliche oder römische Epoche des Judenthums herabzugehen.

Allerdings ist Berthold t's Gedanke, das Buch möge in dem Aufstande Palästina's gegen Nero den von Vespasian oder Titus Eingeschlossenen zum Trost und zur Anfeuerung geschrieben sein, auch nicht haltbar. Zwar entspricht dieser Periode der religiöse Charakter völlig, welchen das Judenthum in diesem Buche schon angenommen hat, auch der politische Zustand, der keinen selbstständigen Fürsten mehr, sondern blos einen Hohenpriester nebst dem Sanhedrin an der Spitze des Volkes weiss (c. III.), ebenso die Stimmung, welche das ganze Buch beherrscht, dieser nach Rache und Blut schreiende Grimm gegen die götzendienerische Weltmacht, welcher im Hintergrund ein schon lange unterdrücktes Volk sehen lässt (c. IV. VIII. XV. XVI.) [1]. Auch die Angabe, dass das Volk „so eben erst" aus „dem Exil" befreit, sein Tempel wiederhergestellt sei (III, 3.), kann nicht widersprechen, da sie, auf die babylonische, diese erste volle Knechtschaft des Volkes bezogen, jedenfalls blos der alterthümlichen Einkleidung oder der Maske angehört, welche der Verfasser durch alles Andere verräth, was erst Jahrhunderte nach jenem (ersten) Exil entstanden ist. Liegt doch in der Heilighaltung selbst des „Vor-Sabbathes" und der „Vor-Neumonde" (VIII, 6.) eine Zuspitzung des Gesetzesdienstes, welche erst in den spätesten Zeiten des Judenthums möglich geworden ist, auch faktisch erst in der christlichen Periode vortritt, welche nachweisbar zuerst den Begriff eines „Vor-Sabbathes" kennt (Ev. Marc. XV, 42.). Ja die politische Gestalt, dass der Hohepriester nicht zugleich Fürst und Anführer des Volkes auch im Kampfe ist, sondern dass ihm mit seinem Synedrium eine politische Anführerschaft gegenübersteht (VI, 15 fg.), ist in der vorrömischen Zeit des Judenthums nicht recht, erst seit der vollen politischen Abhängigkeit unter den römischen Imperatoren ganz zutreffend. Auch würde einige Verschiedenheit des Details in jenem Krieg Palästina's gegen den römischen Weltherrn (Nero) und seinen Legaten (Vespasian) nicht entgegen sein können, da man von vornherein auf einige Poesie oder Verhüllung in dem jüdischen Buche zu rechnen hat. Aber hier wird doch zu ausdrücklich Jerusalem

1) Vgl. Fritzsche S. 129.

als noch frei erklärt, eine andere Veste ist es, welche so unbezwinglich werden oder geworden sein soll, und der so umständlich geschilderte, ganz Vorderasien durchdringende, Kriegszug (c. II.) hat ja in dem *Polemos schel Aspasinus*, wie die Juden diesen ersten Aufstand Palästina's gegen Rom nennen, gar keine Analogie. Auch findet die eigene, sehr gerechte Erwägung Berthold's über Josephus seltsames Verhalten zu der Judith-Geschichte nur scheinbar einige, in der That auch keine genügende Erledigung.

Josephus benutzt in seiner auf grösste Umständlichkeit angelegten Geschichte des jüdischen Volkes nicht blos sämmtliche Bücher der hebräischen Bibel (in der noch gewöhnlichen LXX-Uebersetzung), so weit sie nur irgend Geschichte Israels geben, sondern auch die geringsten Zusätze zu der darin vorliegenden Erzählung, wie das sog. III. Buch Esra und selbst die ziemlich dürftigen Stücke zum Buche Esther, welche ihm in der LXX-Bearbeitung schon vorlagen, sogar sehr angelegentlich. Von der ganzen Judith-Geschichte dagegen bietet er nicht ein Wort, nicht die geringste Andeutung. Und doch wird darin ein grosser Krieg von welcher Wichtigkeit für das jüdische Volk erzählt, welch merkwürdige, glorreiche Beharrlichkeit desselben, welch unerwartete Rettung! Dass er dem Buche keinen Glauben geschenkt habe, und desshalb darüber schweige, ist von einem Josephus am wenigsten zu erwarten, der selbst das handgreiflichst Fingirte oder Poetische als baare Münze überall hinnimmt [1]). Und dass er den Hiob nicht erwähnt, kann doch um so weniger etwas bedeuten, als dabei der Ort schon Palästina nicht berührt, geschweige eine solche Privatgeschichte eines Fremden eine Bedeutung haben konnte für jüdische Geschichte [2]). Das Buch Judith kann er dagegen nur schlechthin nicht

1) So nimmt er selbst die evidenteste Typologie wie vom Buche Jona, auch das Wunderlichste im Buche Daniel als reine Prosa hin.

2) Das Buch Hiob ist zwar ein Trostbuch, aber es ist doch fast seltsam, wie Jo. Nickes *(De libro Judithae. Vratislaviae 1854. p. 57)* in seinem Versuch, das Tridentinum in seiner Weise zu schützen, gegen das laute Schweigen selbst eines Josephus bei Hiob hat Trost suchen können.

gekannt haben, sowenig als irgend einen Theil der darin erzählten Geschichte. Dies glaubt nun Bertholdt so noch einigermassen verstehen zu können, wenn das Buch erst so kurze Zeit vorher entstanden sei.

Aber auch dies reicht nicht aus. Schon vor 70 u. Z. entstanden hätte es, als Josephus das letzte Buch seiner Antiquitäten schrieb 95 u. Z., schon 1/4 Jahrhundert existirt. Wie hätte es ihm obendrein in Rom, wohin ja Alles von solcher Literatur strömte, und wo ja das Buch laut dem Clemensbriefe so bald bekannt gewesen ist, nur verborgen bleiben können!

Es war daher das allein Consequente, wenn F. Hitzig [1]) den nun noch allein übrigen geraden Schritt that in die Zeit nach Josephus. In diesem zweiten Jahrhundert des römischen Judenthums bot sich aber dem fragenden Blicke zunächst der furchtbarste Aufstand Israels gegen Neu-Assyrien oder Rom, der Barkochebakrieg zur Vergleichung. In ihm leistete ja Israel in der Bergfeste Bitther oder richtiger Bethar so verzweifelten Widerstand, als das Buch Judith von Bethulien meldet. Und lässt sich nicht Beth[u]lia als Typus von Bether fassen? Um so eher als Hieronymus dieses Bether geradezu Bethel nennt (in Zachar. c. 8.). Das Buch könnte hiernach zur Ermuthigung der darin Eingeschlossenen entstanden sein.

Doch ist es literarisch zunächst beim blosen Aussprechen dieser Vermuthung geblieben, bis die Entwicklung der neuern Kritik im engern Sinne, der kritischern Erforschung der urchristlichen Schriften in und ausser dem neutestamentlichen Kanon, im Besondern zu immer eifrigerer und ernsterer Untersuchung jenes altchristlichen Briefes römischer Pauliner an die über ihr Presbyterium zerfallene Gemeinde zu Corinth geführt hat, der die Judith nebst Holofernes zum ersten Mal erwähnt, später aber allgemein dem römischen Clemens zugeschrieben wird. Hilgenfeld versuchte die altkatholische Tradition, wonach der anonym oder blos im Namen der römischen Gemeinde ergangene Brief dem Clemens von Rom gehören soll, als unhaltbar zu zeigen [2]).

---

1) Ueber Johannes Markus und seine Schriften. Zürich 1843. S. 165.

2) Die apostolischen Väter. Halle 1853.

Hiergegen hat Adalbert Lipsius [1]) diese um so eifriger zu bestätigen gesucht und dabei auch Hitzig's Ansicht berührt, der Brief sei schon des Judithbuches wegen erst in die letzten Zeiten Adrians zu setzen. Aber eben das theilweise oder relative Recht dieses werthvollen Resumés der frühern Betrachtungen dieses ersten Clemensbriefes hat ebensobald eine allseitigere und eindringendere Untersuchung des Briefes selbst wie der zugehörigen ziemlich wirren Tradition veranlasst, und damit auch schon zur wesentlichen Lösung des alten Judithräthsels geführt [2]).

Ich hatte da schon zu erwähnen, wie Herr Prof. Hitzig gelegentlich der zuversichtlichen Behauptung: *dubitari non posse, quin vir clarissimus in hac temporis definitione erraverit*, mir alsbald bemerkte: allerdings falle das Buch Judith nicht ganz so spät, aber nicht viel früher, nämlich in die letzte Zeit Trajans, wozu Dio die frappantesten Züge biete. Auch das habe ich schon (a. a. O.) hinzugefügt, dass Jeder, der näher eingeht und sämmtliche Quellen über den Partherkrieg und den Judenaufstand unter Trajan vergleicht, namentlich auch die neu eruirten rabbinischen Traditionen, dies immer vollständiger, immer überraschender bestätigt findet, nur mit der Modification, dass das Buch Judith doch erst unter Adrian, nämlich in dessen erster Regierungszeit (Ende 117 oder Anfangs 118 u. Z.) verfasst ist, und dass auch nicht blos einzelne Züge aus Trajan's Leben so sprechend zutreffen, sondern dass Dio (Lib. 68.) ganz dieselbe Geschichte erzählt als das jüdische Buch, nur dort lückenhaft und vag, hier poetisch und mit patriotischer Phantasie.

Denn der Nebukadnezar oder Nabuchodonosor in dieser jüdischen Schrift ergibt sich mit aller Evidenz als Typus des neuen Weltherrn, speciell aber des neuen welterobernden Imperator, des Trajanus; Assyrien ist Bezeichnung des neuen Weltreiches, Ninive die neue Welthauptstadt, aber hier speciell die in Asien, Antiochia, Arfaxad von Medien nur der biblische Name für die neu-

---

1) *De Clementis Rom. prima ad Corinthios Epistola.* Lipsiae. 1855.

2) Ueber Clemens von Rom und die nächste Folgezeit mit Rücksicht auf den Philipper- und Barnabas-Brief wie auf das Buch Judith. Theol. Jahrb. 1856. III.

medischen Könige, die Arsaciden, wie schon Ewald sah. Holofernes ist richtiger zu schreiben Holĕpher-Nehs (חלפר נחש), das heisst *lictor serpentis*, wie schon Grotius erkannte, Satanshenker, und bezeichnet den mit solcher Plenipotenz angethanen Legaten Trajan's in dem Rachezug gegen das aufständische Palästina, Lusius Quietus, dessen Heer wirklich diesen seltsamen Zug gemacht, der so mit Feuer und Schwert gewüthet und den Gott Israels gehöhnt hat, so versessen darauf, und so nahe daran war, Judäa ganz zu unterwerfen, aber in Folge eben hiervon gestürzt wurde und selbst um sein Haupt kam. Judith oder vielmehr Jehudith ist, wie schon Luther erkannte, die schöne, gottgetreue, von männlichem Schutz entblöste, aber durch ihr Gebet unüberwindliche Jüdin oder Judäa, die treue jüdische Eigenheit selbst, die diesmal noch so überraschend siegreich wurde, das Volk aus tiefster Bedrängniss errettete und dem trunkenen Dränger gleichsam selbst Kopf abschlagend ward, und Bethulia ist, wie schon Bertholdt richtig erklärte, die Jungfrau Gottes, die Jungfrau-Veste, die durch Gottes Schutz unbewältigt blieb.

Auch ist der Beweis, dass das Buch so und absolut nicht anders zu verstehen sei, im Grunde sehr einfach.

Schon diplomatisch bleibt kein Zweifel, negativ oder mittelbar wie selbst positiv. Mittelbar durch die äussere Bezeugung. Vergebens hat man im N. T. eine Benutzung gesucht; die Begrüssung der Maria „Gesegnete unter den Weibern“ (Luk. 1, 42.) trifft mit Jud. 13, 18. in dem beiderseitig natürlichsten Ausdruck zusammen, und die Gemeinsamkeit der Anschauung von den Folgen des Abfalls von Gott bei Paulus 1 Cor. 10, 9. 10. und Jud. 8, 26. 27. zeigt nur die Gemeinsamkeit der Zeit. Fritzsche (S. 129.) sagt mit Recht, dass Beides unabhängig von einander bestehen kann, entstehen konnte, sieht Jeder, der sehen kann und will. In dem neuern Streit hat auch die grössere Besonnenheit (Bleek, Stud. u. Krit. 1853. S. 340 ff.) davon abgesehen, wenn aber nun neu in 1 Cor. 2, 10. Jud. 8, 14., in Matth. 13, 42. 50. Jud. 16, 17., sogar in Apostelg. 4, 24 f. Jud. 9, 12 f. gesucht wird, so ist das nur ein Zeichen, dass auch eifrigstes Suchen hier Nichts zu finden im Stande ist. Auffallender ist schon das Fehlen jeder Beziehung auf die in Judith so glor-

reich gewordene Macht Gottes bei Philo, und dass gar kein älteres Buch Israels, nicht ein einziges alttestamentliches, auch nur den Namen Holofernes oder den der Judith als einer Heldin kennt. Da aber selbst Josephus die Geschichte Palästina's, die in dem Buche vortritt, noch nicht kennt, so kann sie nur nach Domitian gesucht werden. — Anderseits zeigt der römische Brief an die Corinther, der sie zum ersten Mal benutzt c. 55), aber von dualistischer Gnosis noch völlig unberührt ist, dass nicht an den Barkochebakrieg zu denken ist, da zu der Zeit (135 n. Chr.) die Gnosis schon allgemein und so eingreifend hervorgetreten war, dass es fortan keine christliche Schrift mehr gibt, welche nicht davon berührt wäre. Es bleibt also nur der Zeitraum zwischen 95 und 125 u. Z. d. h. nur der zweite Krieg Roms gegen das aufständische Palästina übrig, der 116—118 u. Z. fällt. Allein Trajan kann der neue Nabuchodonosor im Judithbuche sein, möchte uns nun noch so wenig von dem Verlauf und Zusammenhang dieses Juden-Aufstandes gegen die götzendienerischen Bedrücker überliefert sein, möchte dann auch das ganze Buch nur die Bedeutung haben, in dieser Erhebung zu festem Ausharren blos mächtig anzufeuern, Hoffnung zu erwecken auf noch unerwarteten Sieg durch volle Treue der Jehudith.

Aber auch positiv diplomatisch haben wir den Beweis in dem Festkalender der Juden. Das ganze Buch feiert einen Siegertag Israels (nach c. 16 ausdrücklich); nun gibt es drei solcher Siegerfesttage bei den Juden: der erste, das Purim-Fest über die Errettung in persischer Zeit am 14ten und 15ten Adar, gefeiert vom Buche Esther, der zweite, das Maccabäer-Fest am 13ten Adar, zur Feier des Sieges über den Schergen des Antiochus Epiphanes, über Nicanor, angegeben vom 1 Macc. c. 7, besonders gefeiert vom 2 Macc. c. 16, welches darin ausmündet. Aber es gibt noch ein drittes, am 12ten Adar, und schon Hieronymus weist auf einen solchen Festtag hin, der vom Judith-Buche verherrlicht sei. Wie heisst nun dieser dritte Sieges-Festtag? „Jom Tirjanus“, es ist die Feier des Sieges über Trajan's „Haus“, Holefer-Nehs ist also Lusius Quietus. Und wie Josephus sowohl Purim- als Nicanor-Fest kennt gleich Esther und 1 Macc. 6., so kennt er gleichzeitig, dass er von der Judith-

Geschichte noch nichts weiss, auch diesen Jom Tirjanus selbst noch nicht.

Aber auch das ganze innere Verhalten des Buches lässt selbst für die vagste Kunde von diesem allerdings ziemlich vergessenen zweiten Aufstand Israels gegen die neuen Nabuchodonosors keinen Zweifel, dass wir seine Entstehung nicht blos überhaupt in den spätesten Zeiten des nachexilischen Judenthums, sondern speciell in der Periode seiner Unterdrückung durch das römische Assyrien, und wieder gerade unter Trajan zu suchen haben. Denn in der ganzen Weltgeschichte seit dem ersten Exil gibt es keine Erhebung Palästina's gegen einen Weltherrn und Eroberer, die im engsten Zusammenhang mit einem Krieg desselben gegen ein durch Rhagae näher gekennzeichnetes neu-medisches oder parthisches Reich gestanden hätte, der obendrein so schnell zum Siege führte, sich nur daran gereiht hätte, daraus hervorgegangen wäre, ausser der einzigen gegen Nabuchodonosor Tirjanus bei und nach seinem ganz so schnell siegreichen Krieg gegen die neu-medischen Herrn von Rhagä und Ecbatana. Und in welcher Zeit wäre Etwas bekannt von einem solchen umherschweifenden Kriegszug in Asien, den ein furchtbares Heer, die Meder vollends schlagend und an Aufständischen Rache nehmend, besonders in Mesopotamien, dann Syrien vollführte, um sich endlich unter Anführung eines mit absoluter Vollmacht angethanen Legaten, dem der Imperator selbst nachzog, auf Palästina selbst zu wälzen, mit Feuer und Schwert Alles verheerend, um da an den Aufständischen furchtbare Rache zu nehmen. Schon die dürre Epitome Xiphilin's aus Dio (Buch 68, c. 26—32) bietet den in aller Geschichte allein zutreffenden Commentar zu Jud. II—IV. Es bedarf daher kaum daran zu erinnern, dass gerade im 17ten Jahr Trajans des Meders Macht schon völlig gebrochen war (Dio c. 23. Jud. I, 14.), und ebenso präcis im 18. der Krieg, in Bestrafung der Aufständischen ausmündend, fortgesetzt wurde (Dio c. 26. Jud. II, 1.).

Dass man das noch nicht erfasst hat, liegt zwar mit an dem gar von Hieronymus so corrumpirt überlieferten Text, auch an dem eigenthümlichen Geschick aller dieser altisraelitischen Nationalschriften, nur durch die Christen weiter überliefert und so auch

in die griechische Bibel, unter den Titel A. T., gekommen zu sein, aber auch an dem eigenthümlichen Geschick der trajanischen Zeit.

Denn wie keine nach allen Seiten wichtiger sein kann für die Urgeschichte des Christenthums als die trajanisch-adrianische, so ist keine von der Ungunst der Nachwelt härter getroffen als gerade die trajanische. Wir haben darüber nur Eine umfassendere Quelle, Dio Cassius (lib. 68.), diese aber wieder nur in den dürftigsten Auszügen, am vollständigsten noch von Xiphilin, dessen Epitome immer noch mit einigen andern Fragmenten bereichert Dio heisst, einigen andern Bruchstücken nach auch bei Eutrop, wie Eusebius auch in der Kirchengeschichte davon so abhängig scheint, als er es in der Chronik ist. Ersetzt wird der Mangel noch durch zahlreiche Münzen (Doctr. numm. ed Eckhel) und Inschriften (ed. Gruter und Orelli-Henzen), aber der Mangel ist noch immer so, dass Francke offen anerkannt hat, mit der Zusammenstellung aller bis dahin bekannt gewesenen römischen und griechischen Quellen literarischer, monumentaler und numismatischer Art doch nur Beiträge „Zur Geschichte Trajans" geben zu können (Güstrow 1837. ed. II. 1846), jedes weitere Fragment sei Goldes werth.

Inzwischen hat sich eine neue Quelle in den rabbinischen Traditionen durch den Eifer der neuern jüdischen Gelehrten zu eröffnen begonnen, besonders Grätz (Geschichte der Juden. Berlin. Bd. IV. 1853) hat sich um die Eruirung und Sichtung derselben verdient gemacht. Sehr Wichtiges vernehmen wir da schon zur Ergänzung des aus Dio über jenen Judenaufstand unter Trajan Bekannten.

Doch zu einem klaren Ganzen fügen sich alle diese Fragmente erst durch das Eintreten der Hauptquelle über den Krieg und Sieg Judäas oder Jehudiths über „Trajans Haus." Zusammengestellt ist nun schon der gesammte historische Ertrag aller jener Fragmente mit dieser Hauptquelle, unter näherer Erörterung der frühern Controversen über diese Zeit (Züricher Monatsschrift 1857. V.), aber zur vollen Klarheit führt da erst die Einsicht auch in die eigene Weise, in welcher der jüdische Dichter den ersten Jom Tirjanus (März 118 u. Z.) gefeiert hat.

Die Composition des Buches Judith klar erkennen, heisst den Abschluss des Beweises herbeiführen, dass dieser Theil der Apokryphen A. T.'s nur rein geistiger Weise alttestamentlich heissen kann, nur als altisraelitisch, noch nicht christlich-israelitisch, dass aber, sowohl dieses Buch als alle vor Josephus noch nicht benutzten Geschichtsbücher unter den Apokryphen erst in der christlichen Zeit, die Apokryphen A. T.'s überhaupt grösstentheils neben dem N. T. entstanden sind. Und welche Bedeutung dieser geschichtlich klarere Blick in den Ursprung dieser seltsamen Schriftdenkmäler für die Kritik auch der urchristlichen Literatur hat, gleichviel ob sie in's N. T. gekommen ist oder nicht, lässt sich leicht ermessen. Man braucht blos des Clemensbriefes zu gedenken und seiner kritischen Wichtigkeit nach so vielen Seiten hin, oder des Hebräerbriefes, der gleicherweise von einem dieser dem Josephus noch unbekannten Apokrypha schon abhängt (von II Macc.), das jedoch gleich unverkennbar mit dem Judith-Buche derselben Erhebung unter Trajan, keiner spätern angehört. Dass aber Josephus Schweigen über diese beiden historischen Schriften seines Volkes wie über die andern Apokryphen voll geschichtlicher Bezüge so entscheidend ist für die Entstehung erst im Jahrhundert nach ihm, zeigt naturgemäss dasjenige Glied dieser Literatur am unzweideutigsten, welches so bestimmte Data späterer Zeit enthält, dass dabei, einmal das Rechte getroffen, alsbald Evidenz eintritt, — das Buch Judith.

Betrachten wir es also zunächst rein für sich nach seiner Composition im Ganzen wie im Einzelnen. Dies wird nur durch ein kurzes Resumé der Zeitgeschichte selbst, welche davon nur unter Hüllen erzählt wird, einzuleiten sein. Denn die frühern Erklärungs-Versuche werden am besten in Verbindung mit einem Blick auf die frühere Betrachtung der Apokrypha überhaupt zu charakterisiren sein.

I. Die geschichtliche Grundlage des Buches.

Der vollständigste unter den Auszügen aus Dio erzählt kurz dieses (68, c. 17—32.):

Trajan erhob gegen den Arsaciden Krieg, vorgeb-

lich weil dieser dem Armenier das Diadem gegeben hatte, in der That um den Helden-Ruhm eines Welteroberers zu erwerben gleich einem zweiten Alexander dem Grossen. Er rückte mit grossem Heer über Griechenland und Kleinasien zunächst nach dem Rom Asiens, Antiochien. Von hier aus zog er zuerst gegen den Armenier, den er bald überwunden hatte, wie auch die mit dem Arsaciden in Bundesgenossenschaft stehenden Fürsten von Mesopotamien (Abgarus, Marisarus, Mannus) baldigst Unterwerfung anboten. Trajan liess sich dadurch nicht hindern, in dies Gebiet selbst einzudringen; er fand auch Widerstand genug, zuletzt an Nisibis und Batnä oder Batana. Nach der Eroberung von Batana schien so sehr das Ziel des ganzen Feldzuges erreicht, dass das Heer den Imperator als den Parthicus ausrief (Dio c. 17—23. Jud. I, 1 fg. 13 fg.).

Er zog dann in die Winterquartiere nach Antiochien zurück (Dio c. 24. Jud. I, 16.). Unterbrochen aber ward diese Siegerruhe durch ein furchtbares Erdbeben, wobei auch einer der Consuln des Jahres (Pedon, des Jahres 115 u. Z. 868 n. C.) verunglückte (Dio c. 24. 25.).

Im Frühjahr des folgenden Jahres (Dio c. 26. Jud. II, 1.) zog Trajan's Heer weiter in des Feindes Land, um dasselbe auch völlig zu besetzen. Widerstand fand er besonders im Kard-Lande (Kardynien) beim Versuch über den Tigris zu setzen nach Adiabene, dem alten Assyrien, wo die Wahlstätten der letzten Siege Alexanders des Grossen lagen, Arbela und Gaugamela. Der Auszug springt dann sehr vag alsbald dazu über, dass Trajan bis nach Babylon gekommen sei und den Euphrat in den Tigris habe ableiten wollen. Dann nahm er Ctesiphon ein, was ihm den Namen Imperator erneute, den des Parthicus bestätigte. Nun geht er am Tigris abwärts bis zum Meere (Dio c. 28 f. Jud. II, 24,), und hat vor, das Alexander-Ideal auch soweit zu erfüllen, dass er nach Indien dringe. Schon hatte er den Ocean befahren, als die abenteuerliche Idee von der Nachricht durchkreuzt wurde, Alles, was er erobert hatte, sei abgefallen und in Aufruhr, die Besatzungen getödtet oder verjagt (c. 26—29.).

Trajan ordnet alsbald zur Züchtigung und Vernichtung der Rebellen Legaten ab, nach Mesopotamien den Maximus, der

eine Schlacht verliert und selbst darin umkommt, und den Lusius Quietus [nicht wie der Auszug fehlerhaft angibt *Κύντος*, unter irrigem Denken an Quintus], einen mauretanischen Fürsten, der schon im Dacischen Kriege sich die Gunst des Kaisers erworben hatte; noch mehr in diesem letzten Krieg. Mit ebenso grosser Tapferkeit als mit Glück operirt Lusius gegen die Aufständischen. Dessen Unterfeldherrn erobern Seleucia und brennen es nieder, er selbst Nisibis und Edessa, beide Städte züchtigt er durch Plündern und Verbrennen (Dio c. 30. Jud. II, 25 fg.).

Trajan rückte ihm nach, und sucht zuerst den schwierigen Boden dadurch zu bemeistern, dass er den Parthern einen der Ihrigen (Parth-Amaspat) zum König gibt, „er fürchtete nämlich, auch die Parther möchten sich neu erheben", dann will er den von Lusius noch zurückgelassenen Hauptwiderstandspunkt in Mesopotamien, die Araber-Feste Astra nehmen; vergebens. Sie stand unter dem Schutz des Sonnengottes, der mit allerlei Unwetter und Plagen jeden Angriff abschlug. Trajan musste sie uneingenommen stehen lassen (c. 30. 31.).

In derselben Zeit erhoben die Juden in Cyrene, Aegypten und Cypern einen furchtbaren Aufstand gegen die Römer; mit rasender Wuth fielen sie über Alles her, was Nicht-Jude war, und gar nicht zu nennen sind die berichteten Quälereien und die Zahlen ihrer Schlachtopfer (in Cyrene 22 Myriaden, in Aegypten und Cyprus 24 Myriaden). Doch hätten „die Generale des Trajan die Juden unterworfen", sagt der dürftige Auszug, „sowohl Andere als auch Lusius, der dazu abgeschickt war." Von diesem theilt dann ein eigenes Fragment aus Dio, hier eingefügt, noch das Nähere mit, was oben über dessen früheres Leben angegeben wurde. „Zuletzt habe er in diesem Krieg sich durch Tapferkeit und Glück so hervorgethan, dass er zum Legaten, zum Consul und endlich zum Befehlshaber über Judäa erhoben worden sei; das habe ihm aber vorzüglich Neid, Hass, endlich selbst den Tod zugezogen" [1]) (Dio c. 32. Jud. c. 11 fg.).

1) c. 30: καὶ τέλος εἰς τοσοῦτον . . . ἐν τῷδε τῷ πολέμῳ προεχώρησεν, ὥςστε ἐς τοὺς ἐστρατηγηκότας ἐςγραφῆναι, καὶ ὑπατεῦσαι, τῆς τε Παλαιστίνης ἄρξαι· ἐξ ὧν που καὶ τὰ μάλιστα ἐφθονήθη καὶ ἐμισήθη καὶ ἀπιόλετο.

Krank zog Trajan schon von jener uneinnehmbaren Feste ab, die Krankheit nahm so zu, dass er den Gedanken, Mesopotamien noch völlig zu bemeistern, aufgeben musste. Er übergab die Provinz und das [übrige] Heer dem Adrian, und fand bald darauf auf der Heimreise nach Rom, zu Selinus in Cilicien den Tod (bekanntlich im August 117 u. Z.). Nur durch Plotina's Einfluss, wenn nicht Betrug bekam Adrian noch kurz vor Trajan's Tod die Adoption, und nicht blos ein Palma, Celsus und Nigrinus, sondern auch Lusius kam bald in den Verdacht, ihm die Nachfolge streitig zu machen; alle vier wurden hingerichtet, angeblich ohne Willen des Adrian (Dio 69, 1. 2.).

So weit der umfangreichste Auszug aus der Hauptquelle über diese Zeit. Zu schliessen ist aber sofort noch näher dieses: der Aufstand auch in Mesopotamien war ein wesentlich jüdischer. Denn Trajan fürchtete ja (c. 30), *μὴ καὶ οἱ Πάρθοι τι νεοχμώσωσιν*, und nur da war es, dass *Λούσιος ὑπὸ Τραϊανοῦ πεμφθεὶς τοὺς Ἰουδαίους κατεστρέψατο* c. 32), während in Cyrene und Cyprus „*ἄλλοι*“ diesen Erfolg erreicht hatten. D. h. der Judenaufstand in Cyrene, Aegypten und Cyprus (c. 32) war nur ein Theil des Aufstandes überhaupt, der hinter dem Rücken des Trajan ausgebrochen war, als er im Begriffe stand, den Continent zu verlassen. Im ganzen Orient war ein Juden-Aufstand gleichzeitig ausgebrochen, gegen den nun Trajan alsbald seine Legaten voraussendete nach allen Seiten hin (c. 30. 32), während er mit der Reserve dem Lusius in Mesopotamien nachrückte (c. 30. 31. Jud. II, 4 fg.) — Ebenso unmittelbar ergibt sich, dass auch Judäa selbst in einem sehr kritischen Zustand gewesen sein muss, mit im Aufruhr begriffen, wenn gerade der erprobteste Besieger der Rebellen zum Befehlshaber darüber gemacht wurde, so gefährlich, dass diese Erhebung als die grösste Auszeichnung angesehen wurde, die Neid und selbst tödtlichen Hass erweckte. Diese Befehlshaberstelle kann also nicht in der gewöhnlichen Procuratur von Palästina bestanden haben, einem so bescheidenen Posten; dem Lusius wird ein selbstständiges *imperium* (*ἄρξαι τῆς Παλαιστίνης*) gegeben sein. Endlich zeigt der weitere Verlauf (69, c. 2), dass vor Allem Adrian selbst so eifersüchtig auf Lusius geworden sein wird, als dem

Barbarenhäuptling ein so grosser Theil des Heeres und eine so hohe Macht gegeben, so hohes Vertrauen zu Theil ward, als stände dieser dem Kaiser am nächsten (Jud. II, 3.).

Durch die andern Epitomatoren, Eutropius (VIII, 4) zunächst erfahren wir noch, dass Trajan im ersten Feldzug [des Jahres 115] namentlich auch in den Gebirgsgegenden (Jud. I, 8.) bis zum Kaspischen See hin thätig und siegreich war, dessgleichen nachher [im zweiten Feldzug 116], Araber auch ausser Mesopotamien (Jud. II, 21.) überwunden hat. Spartianus (in Adrian.) und Capitolinus (in Anton. Pium) sagen uns, dass Trajan selbst bis zu Susa gedrungen, dort eine Tochter des flüchtigen Osroës und den [goldenen] Thron der Arsaciden erbeutet hat. Aus dem Erstern haben wir (in Adrian. c. 5) die wichtige Kunde, dass Adrian alsbald entschieden war, die Parther sich selbst zu überlassen, *omnia trans Euphratem* aufzugeben, indem überall Aufruhr war oder drohte. Im Besondern wird von Spartian Palästina als im Aufruhr begriffen dargestellt, als Adrian Kaiser wurde [1]). D. h. nun näher, es war noch im Aufruhr begriffen, noch nicht, auch von Lusius noch nicht unterworfen. Endlich sagt uns derselbe Biograph des Adrian, dass dieser, noch während er in Antiochien weilte [noch 117 nach dem August] „*Lusium exarmavit*“ (p. 59), also seines Heeres in Palästina entkleidet, ihn da abberufen hat, und dass dann Lusius noch *in itinere jubente senatu occisus est*, gleich den andern scheinbaren Kronprätendenten, die schon Dio nannte (p. 60).

Auch Eusebius (K.-G. 4, 2.) gibt, wie es scheint gleichfalls aus Dio selbst, noch Einiges zur Ergänzung oder nähern Bestimmung theils über den Judenaufstand in Cyrene und Aegypten, dass derselbe von Marcius Turbo wirklich völlig erstickt war, theils über die Natur der Empörung in Asien, von der Xiphilin so vag spricht.

„Die Juden Mesopotamiens“ waren es, gegen die Lusius [eiligst] abgeordnet war [vorausgesendet], damit diese nicht mit

---

1) *Caesarum Vitae.* Lugd. 1551. Spartian p. 58: *Deficientibus nationibus, quas Trajanus subegerat, Mauri lacessebant … Aegyptus seditionibus urgebatur, Lycia denique ac Palaestina rebelles animos efferebant.*

den ägyptischen Rebellen sich vereinigen möchten, und wegen seiner Erfolge gegen die jüdischen Empörer Mesopotamiens wurde nun Lusius Quietus vom Kaiser zum ἡγεμὼν [nicht zum blossen ἐπίτροπος oder *procurator*] Ἰουδαίας ernannt. Seine Charge war also näher die eines *legatus cum imperio proconsulari*, d. h. dieser Obergeneral hatte vom Kaiser absolute Vollmacht über das beharrlich aufständische Palästina erhalten (Jud. II, 3 fg.).

Hierzu treten nun die numismatischen und epigraphischen Reliquien jener Zeit, welche einerseits bestätigen, dass Trajan erst im 18ten Jahre seiner *potestas proconsularis* (115 u. Z.) der Parthicus geworden sein kann; vom 19ten Jahre an findet sich erst der Beiname. Dann geben sie chronologisch die nähere Bestimmung, dass der Krieg gegen Parthien im 17ten Jahre dieser *pot. procons.*, erst dann eröffnet und erklärt wurde [1]. Diese Zählung ist aber eine rein römische, obendrein vom ersten Empfang der *proconsularis potestas* an (Oct. 97), während Nerva noch lebte, während die Rechnung nach vollen Regierungsjahren das 17te Jahr Trajans als das des Sieges über den Meder gibt (Jud. I, 13.).

Die selbstständigen christlichen Traditionen bestätigen einerseits das Erdbeben vom Jahre 115 u. Z. in Antiochien, während Trajan im Partherkriege begriffen war, und geben uns auch direkt die nähere Kunde, dass Pado am Ende seines Consulats dadurch zu Tod gekommen ist, oder dass es im December 115 u. Z. Statt fand [2], was schon aus dem Verlaufe der Dio-Erzählung sich indirekt ergibt. Dann weist der Kern der christlichen Tradition von dem Martyrium des Simon Klopha in Jerusalem „im Jahre 120 *p. Ch. natum*" d. h. (laut Mtth.) *post Herodem mortuum* oder 116 u. Z., dass Palästina schon damals *rebelles animos efferebat* [3]).

Bedeutendere Ergänzung aber über diesen Aufstand Palä-

---

1) Vgl. Eckhel Doctr. num. VI, p. 411 sq. und Francke Zur Geschichte Trajan's ed. II. S. 253 ff.

2) Joh. Malalas XI, p. 359. bei Clinton I, p. 100.

3) Vgl. die Abhandlung über Clemens von Rom, Theol. Jahrb. 1857. III.

stina's gegen Rom finden wir durch die jüdischen Aufzeichnungen aus jener Zeit. Geben uns schon Josephus und Philo an, wie zahlreich Juden im Parthergebiet, besonders in Nisibis, im übrigen Mesopotamien und im eigentlichen Medien wohnten, so erfahren wir aus den Rabbinen, dass im besondern nahe bei jener Araberfeste Atra in Nahardea ein jüdischer Emir eine gewisse Selbstständigkeit behauptete [1]). Noch wichtiger aber ist, was wir über diesen Aufstand selbst erfahren. Die Juden zählen drei Kriege Palästina's gegen Rom, der erste ist der Polemos schel Aspasinus [gegen Vespasian], der zweite ist der schel Quitus [Quietus], der letzte ist der des Bar Cosiba (oder Barcocheba) [2]). Der zweite, und nur dieser schloss mit der Errettung aus tiefster Noth, mit einem Siege wenigstens im Sinn und in der Ansicht des Juden, zu dessen Feier ein neuer Siegestag den frühern Siegestagen (Purim und Jom Maccab) zugefügt, auf dem 12ten Adar vorangestellt wurde, jener Jom Tirjanus (Jud. c. XVI.) [3]).

Der Hauptschauplatz des Krieges war die Ebene Jesreel (oder Esdrelon) (Jud. III.) [4]). Der Sitz des Sanhedrin, Jamniah (oder Jemnaan, Jud. III, 1.), seit Zerstörung des Tempels im Polemos schel Aspasinus, war für diesen zweiten Krieg eine Hauptvorrathskammer geworden; es ist aber darin völlig zerstört worden [5]); schon daraus ergibt sich klar genug, welchen Antheil das Sanhedrin an diesem Aufstand genommen hat [6]). D. h. diese Seele des sich erhaltenden Judenthums ist die Seele auch dieses Aufstandes gewesen, von dem Patriarchen und der Gerusia (Jud. IV fg.), von Jamniah aus ist die Judenerhebung des ganzen Orients gegen die götzendienerische Weltmacht geleitet worden. Der römische Legat aber war so siegreich,

---

1) Jebamot 122 a bei Grätz S. 75.

2) Seder Olam Rabbah c. 30. Das. S. 146. 511 fg.

3) Megillat Taanit c. 12. Taanit 17 b. Jerus. Succah II, 13. bei Grätz S. 148.

4) Genesis Rabba c. 64. S. 146.

5) Tosifta Demai c. 1.

6) Grätz S. 147.

dass ganz Israel neue Trauerzeichen anthat (Jud. IV.)[1]. Selbst die Anführer fielen endlich in seine Hände; als er aber im Begriff war, sagt die jüdische Sage, sie unter Verspottung des Gottes, der sie vor ihm nicht schützen werde, hinzurichten, traf das Schreiben des Adrian ein, welches den Quitus und sein Heer abberief. Ersterer wurde auch bald nachher enthauptet. In der Rettung seiner Anführer sah Israel seine eigne Rettung[2].

Aber auch nicht ohne Grund einen wirklichen Sieg, den man mit einer besondern Siegesfeier zu verewigen beschloss. Denn Israel legte in Palästina die Waffen nicht eher nieder, als bis ihm Adrian das höchste Ziel aller seiner Sehnsucht zugestanden hatte, die Erlaubniss zum Neubau des zerstörten Tempels. Sie wurde gleichzeitig mit dem Sturz des letzten Drängers oder Schergen Trajan's gegeben[3], und alsbald begann ganz Israel dazu zu steuern, so dass die so siegreich gewordenen Anführer Wechseltische von Acco bis Antiochia aufstellten, um die einlaufenden Beiträge in landesübliche Münze umzutauschen[4].

Dies ist natürlich nur Ein Zug zur Bezeichnung der ganzen Freude und zuversichtlichen Hoffnung, dass das nationale Heiligthum nun bald wieder erstehen sollte. Wir können aber nicht blos aus Allem schliessen, sondern haben auch noch sonst die bestimmte Kunde, dass der ganze Aufstand der Juden unter Trajan auf nichts Anderes gerichtet war, als auf die Herstellung des freien Jerusalems und des davon unzertrennlichen Tempelcultus. Ja man hat auch nach Verjagung der römischen Besatzungen (Dio c. 29) auch aus Palästina, nach dieser Herstellung der Freiheit Jerusalems, für welche Israel im ganzen Orient wie mit einem Schlag sich erhob (Dio c. 30—32), ohne Verzug begonnen, die verschüttete alte Opferstätte zu Jerusalem herzustellen; man hat den Opfercultus selbst alsbald, wenn auch in der bescheidensten Form, wiederhergestellt.

Es ist ganz so, wie die Juditherzählung von der Zeit sagt, in welcher der Henker Trajan's Alles niederschlagend, plündernd

1) Sotah ex. S. 146 f.
2) Megill. Taanit und Taanit a. a. O.
3) Genesis Rabba c. 64. Grätz S. 149.
4) Genesis Rabba das.

und zerstörend herannahte (IV, 1 fg.), im Frühjahr 117 u. Z. „Sie fürchteten sich sehr und waren um Jerusalem und um die Wohnung ihres Gottes in Schrecken, denn so eben (προςφάτως nämlich seit Sommer 116 u. Z.) waren sie aus der Knechtschaft gekommen, und erst vor Kurzem (νεωστὶ) hatte sich das Volk Judäas versammelt, und waren die Geräthe und der Altar und die Wohnung aus der Entweihung geheiligt; und (v. 12 fg.) der Hohepriester und die Priester thaten Säcke um sich und um den Altar, indem sie das Brandopfer und die Gebete und Gaben darbrachten." Die Untersuchungen von Friedmann und Grätz (Ueber die angebliche Fortdauer des jüdischen Opfercultus nach der Zerstörung des zweiten Tempels. Theol. Jahrb. 1848. S. 338 ff.) stehen dem nur scheinbar entgegen, sie geben nur die bedeutendsten Belege zu der Thatsache, die sie zu leugnen suchen, weil sie unter den Ruinen dieser Geschichte Trajan's sonst völlig vergraben, unter dem Schleier der Judith bisher mit versteckt war.

Gewiss haben und behalten sie darin Recht, dass ein Opfercultus ausserhalb der zerstörten Tempelstätte durchaus nicht Statt gefunden hat, nicht hat Statt finden können; nur das Gebet war der Ersatz, und im Genuss der Hebe erhielt man das Andenken. Aber um so sehnsüchtiger hat man seit Titus bis Adrian die religiöse Wiederherstellung ersehnt. „Täglich erwartete man von dem begeisterten Aufschwung des Patriotismus oder von dem gegen die Römer erzürnten Himmel ein Wunder, durch welches die alte Ordnung wieder werde eingeführt werden; und aus diesem Zeitraum ganz besonders stammt der stehende Ausdruck „bald wird ja der Tempel wieder erbaut werden" [1]). Ebenso gewiss bleibt es, dass nach jüdischer (allgemein talmudischer) Anschauung das Opferwesen mit in den Untergang des Staatslebens hineingezogen wurde, und nur mit demselben wieder erstehen kann [2]).

---

1) Friedmann und Grätz S. 345. Auch das Buch Tobi, nachweisbar aus der ersten Zeit Trajan's, stimmt diese Sprache der Sehnsucht und zuversichtlicher Hoffnung so charakteristisch an c. 13. 14.

2) S. 351.

Aber es wird vergessen, von der verzweifelten Anstrengung unter Trajan's, die Freiheit Jerusalems wiederherzustellen, nun auch zurückzuschliessen: mit der faktischen Herstellung dieses Staatslebens, wenn auch nur in der Form des Aufstandes, stellte sich gleich identisch auch das Opferwesen wieder her, wenn auch in der beschränktesten Weise. Vergessen wird, dass die Debatte zwischen R. Josua und R. Elieser (Adajot 8, 6. Zebachim 107, 6. Megilla 10 a) über die nothwendigsten Requisite dazu, ob dazu der Altar und seine erste Weihe genüge, oder ob Tempelmauern oder Ersatz-Umhänge (Kelaïm) nebst neuer Weihe erforderlich seien, unter Trajan's letzte Zeit fällt, und unbedingt einen geschichtlichen Anlass voraussetzt [1]); dieser ist aber mit der Erhebung Israels unter Trajan auch in Palästina selbst gegeben. Mit Recht wird Schwegler's Berufung auf die Notiz von Epiphanius (*de pond. et mens.* c. 14), dass „auf Sion 7 Synagogen zurück geblieben seien", als nicht hierhergehörig abgelehnt (S. 348), und der Väter sonstige Behauptung abgewiesen (S. 359 f.). Aber was können Gegenargumente verschlagen, wie dieses (S. 349), dass R. Gamaliel II. den R. Trypho gefragt habe: „wo gibt es in jetziger Zeit levitischen (Opfer-) Dienst?" was ja noch 115 u. Z. ganz richtig war, oder dass der Jude (im Dialog mit Justin c. 40. 46.) zugesteht, „es sei nicht mehr möglich irgend eine Art Opfer zu bringen (S. 352 fg.), gewiss nach dem Barkochba-Aufstand nicht oder nie mehr. Ob dagegen der Versuch, den R. Gamaliel II., den Nasi Israels in jener Erhebung, der darin von den [geräumten] Tempelstufen aus die Einschaltung eines Monats des Passah's wegen proklamirte, zu dem ältern Gamaliel zu machen, wirklich stichhaltig sei (S. 368 fg.), bedarf nach dem Obigen hier keiner Erörterung mehr. Die Debatte über die Requisite zur Wiederherstellung des Opfercultus auch ohne den vollen Tempel zu haben, genügt schon und das II. Maccabäer-Buch hat ähnlicher Weise (116 u. Z.) in den — notorisch fingirten [2]) — Briefen zu Anfang über die Wiederherstellung des Tempelcultus, auch ohne neue Weihe

1) S. 346 f.

2) Vgl. Eichhorn, Einl. in die Apokr. Bücher A. T.'s.

und ohne vollen Tempel, beruhigen (c. I. II.) und durch Alles zu dem Aufstand erwecken wollen, der zu einem neuen Siege Juda's (Maccab's) führen werde, wenn man nur so treu und gottvertrauend sei. Und so gewiss Köstlin Recht hat [1]), dass der Hebräer-Brief das [noch oder wieder] Bestehen des Opfercultus an der heiligen Stätte von Jerusalem zur Voraussetzung habe, so gewiss ist der Brief doch auch erst kurz vor der gnostischen Periode denkbar [2]). D. h. nach allem Andern er ist nun auch ein Zeichen, welchen Eindruck der seit der Erhebung gegen Trajan 116 u. Z. wiederhergestellte, bis zum 12. Jahre Adrian's geschützt gebliebene, bis zum 23. desselben immer mehr Hoffnung auf Bestand und volle Herstellung erweckende Opfercultus selbst auf die judenchristlichen Kreise des alexandrinischen Verfassers (118 u. Z.) gemacht hat. Er hat denn ebenso (X, 32 fg.) zurückgeblickt auf die πρότερον ἡμέρας (116—117 u. Z.), in welchen Marcius Turbo furchtbare Rache an den Juden in Alexandrien nahm (Grätz S. 142), als auch die Josephus noch unbekannten Martyrien jener neuen anfeuerndern Makkabäer-Erzählung (II. Macc. VI, 18 fg.) gleicherweise freudig hingenommen (Hebr. XI, 35 fg.), als der Verfasser des Clemens-Briefes schon sobald nachher die Judith selig gepriesen hat, obwohl das Buch so eben erst bekannt geworden war. Das Buch Judith (im Anfang, vor 12. Adar, 118 u. Z. verfasst), bezeugt nun so völlig unzweifelhaft die Thatsächlichkeit dessen, was sich ohnehin bei der faktischen Erhebung auch und gerade Judäa's von selbst versteht [3]), als seine Erzählung nicht blos durch die äussern

1) Theol. Jahrb. 1854. III. IV.

2) Vgl. Baur, die drei ersten Jahrhunderte. 1853. S. 98 f. und m. Religion Jesu. 1857. S. 388 f.

3) Freilich hat Grätz diese schon früher (Thl. Jahrb. 1848) ausser Acht gesetzt und jetzt (Gesch. d. Juden S. 138) sogar leugnen wollen. Sepphoris und Tiberias bezeugten durch Denkmünzen „Τραϊανὸς αὐτοκράτωρ ἔδωκεν" (Eckhel III, 425) ihre Anhänglichkeit an Trajan. Aber hier zeigt sich nur besonders auffallend, in welcher seltsamen Selbstvergessenheit sich dieser Gelehrte auf diesem Gebiete der jüdischen Geschichte bewegt. Nicht genug, dass diese Münzen aus weit früherer Zeit Trajan's stammen können, vergisst ja Grätz ganz, was er vorher und nachher selbst bemerkt: gerade diese beiden Städte waren auch unter Vespasian und Barcochba römisch gesinnt und dafür verrufen (S. 169).

Zeugnisse auf's Bestimmteste in diese letzte Zeit Trajan's gesetzt wird, nicht blos den Hauptgrundzügen nach in dieselbe und nur in diese sich fügt, sondern auch im Detail eben die Geschichte dieser Zeit selbst ist, nur verhüllt und vom Gesichtspunkt eines Patriotismus aus, der noch ebenso siegesfreudig als phantasiereich war.

Aber diese Hülle ist von dem Boden aus, aus dem das Jubellied stammt, gleich begreiflich, und ebenso natürlich als sinnig, bis in's Einzelnste hin.

II. Die Composition des Buches Judith, seine Verhüllung und seine Poesie.

Schon das Frohlocken gab dem jüdischen Herzen hier den Trieb zum Dichten, so zu plastischer Anschauung der durch Judäa's Standhaftigkeit noch gefundenen Hülfe, wie zum Generalisiren der speciellen Kriegsgeschichte, überall im Interesse jüdischen Patriotismus. Doch auch absichtlicher Verhüllung konnte der Dichter sich nicht entrathen, wenn er sein Jubellied anstimmen, seine weitere Hoffnung aussprechen wollte. Nur ein freies Volk kann laut und gerade sein Inneres aussprechen; ein geknechtetes kann es nur verstohlener, versteckter Weise, in Hüllen, apokryph.

So hat es schon das Buch Daniel gethan, sowohl wo es erzählt — von Nebukadnezar — als wo es weissagt. Beidemal meint es unter dieser Verkleidung den endlich besiegten oder noch zu besiegenden Dränger der Gegenwart, Antiochus Epiphanes [1]). Welche Hüllen hat ferner die Apokalypse Johannis nöthig gehabt, um ihren tausendfachen Fluch, Hagel und Wetter über den Schlächter der Heiligen, Nero und die von ihrem Blut trunkene stolze Roma, auszusprechen! Babylon nannte er diese Buhlerin und Herrin aller Welt, und der Name Nero's kann nur in Räthselform ausgesprochen werden. Ebenso parallelisirt das Judenthum in der Apokalypsis Esdrah's (das sog. IV. Buch Esra) die beiden Perioden der Zerstörung Jerusalems und der Knechtung des heiligen Volkes, die Babylonische und die Römische, spricht

1) Vgl. Hitzig, das Buch Daniel.

von jener, meint aber diese. Das Buch nimmt auch ganz die Miene, aus längst vergangner Zeit zu reden „bald nach dem Exil“, von Esra selbst zu stammen; aber es fehlen doch auch die gehörigen Andeutungen nicht, dass das Reich „des Adlers“, der Cäsaren zu verstehen sei, und der Verfasser weiss gleich zu Anfang seine Entstehungszeit (100 uns. Zeitr.) zu markiren (III, 1.). „Im 30. Jahre der Zerstörung der Stadt [durch Nebukadnezar lässt er denken, durch Alles aber rathen: durch Vespasian] war ich in Babylon [der Hauptstadt Nebukadnezar's, d. h. in der neuen Welt- und Tyrannenhauptstadt, im Rom Trajan's] [1]). Und wenn in derselben Zeit Trajan's ein jüdischer Dichter (Hezekiel) „den Auszug aus Aegypten“ dramatisch bearbeitete (wovon Clemens Alex. Fragmente erhalten hat), so soll an dieser ersten Errettung Israels aus der Knechtung die Hoffnung auf eine gegenwärtige geweckt werden“ [2]).

Im Beginn der Zeit Adrian's selbst hat aber das jüdische Herz seinen Jubel noch in anderer apokrypher Form auszusprechen gesucht, nur religiöser in der seligen Hoffnung, nun werde das Reich des Höchsten durch den Messias bald kommen, das jüdische Land „in Mitten der Erde“ bis zum Himmel geschützt sein und herrschend über Alles. Es hat das nur unter der Maske einer alten Sibylle vermocht (Sibyll. Lib. V.). Ebenso hat der Jude derselben Zeit auch den Triumph-Ruf über den schon erreichten Sieg seiner lieben, treuen Jehudith nur versteckt in alterthümlichstes Gewand aussprechen, nur so über Trajan's Haus triumphiren können, wenn er that, als wenn es sich um längst vergangne Geschichten in Gott weiss welcher Urzeit handle. Aber wie jener in der Sibyllen-Gestalt doch durch Bezeichnung der Anfangsbuchstaben und frappante Züge mit Fingern greifen liess, welche Männer er meine, welche Zeit [3]), so hat auch dieser Sänger

1) Vgl. Lücke, Einl. in die Offenb. Johannis. 2. A. 1852. S. 194 f.

2) Münter, der jüdische Krieg. S. 7 f.

3) V, 35 fg. Aber nach ihm [deutlichst Nero] gehn drei der Herrscher zu Grunde [Galba. Otho. Vitellius]. Dann wird Einer erstehen, ein gewaltiger Vertilger der Frommen [Juden], welcher siebenmalzehn [70 - O-ὐεςπασιανός] als Zeichen an sich trägt. Dessen Sohn erhält dann die Macht, der das erste des Zeichens von dreihundert [300 T-itus] ent-

jedem sinnigen Leser (und Versteher seiner Sprache und Schrift) nahe genug gelegt, welch' glorreiche Zeit — welche Gegenwart gemeint sei, welches unerträgliche, endlich einmal gedemüthigte Götzendiener-Regiment er nur nicht geradeaus nennen dürfe.

„Selbst ein Welteroberer, der so eben ein so scheinbar unbezwingliches Reich wie Medien mit einem Schlag gestürzt hat, hat die Hand unseres Gottes erfahren müssen; selbst der furchtbarste Scherge dieses satanischen, Jehovahwidrigen Weltherrn hat trotz seines grossen Heeres und Dräuens die Feste Israels uneingenommen stehen lassen müssen, und ist durch die Standhaftigkeit Judäa's zum Fall, ja um seinen Kopf gekommen, und sein Heer hat schmählich entweichen müssen.“

Das ist das Thema seiner frohlockenden Erzählung. Den Trajan nennt er nun höchst treffend einen zweiten Nabuchodonosor, den Welteroberer. Dies war Nebukadnezar in der jüdischen Sage geradezu geworden; er sei bis zu den Säulen des Herkules (bis zum Welt-Ende, den Sonnen-Thoren) vorgedrungen [1]). Ganz so war nun Trajan nach Unterwerfung des Nordens jetzt bis zu dem Weltmeer im Süden erobernd vorgedrungen (ἕως ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν θάλασσαν Jud. II, 24. Dio 68, 28. 29.), und hatte ja auch ein zweiter Alexander der Grosse, ein zweiter Besieger des medischen Reiches im Besondern werden wollen. Ja unter allen römischen Imperatoren hat gerade Trajan die Bedeutung eines Welt-Eroberers gehabt. Dass aber nicht der alte König Chaldäa's selbst gemeint sei, gab er dadurch zu verstehen, dass er ausdrücklich eine spätere Zeit markirt, „nachdem das Volk aus der Gefangenschaft erlöst war“, so wie schon dadurch,

---

hält; nach ihm unterlieget dem Schicksal ein verderblicher Mann, den die Vierzahl [D-omitianus] bezeichnet; dann ein ältlicher Mann mit der Zahl von funfzig [N-erva], darauf mit der Zahl dreihundert [T-] jener Kelte ... der in der fremden Stätte mit der Blume (Selinos) Namen stirbt. Nach ihm wird herrschen ein anderer Mann mit silbernem Helm; eines Meeres Namen trägt er [Adria]. Unter dir, du Trefflichster, wird Folgendes geschehen. Vgl. darüber Friedleb, die sibyllinischen Orakel. Leipzig. 1852. S. XLII fg.

1) Vgl. Winer, Bibl. R. W. II, 144.

dass er sein Reich vielmehr Assyrien, seine Hauptstadt nicht Babylon, sondern Ninive nannte. Beides waren ja auch so treffende Typen für das Neu-Assyrien oder neue Weltreich Rom's, wie für diese Haupt-Heidenstadt selbst. Das römische Reich war das absolut geworden, was Assyrien, zuerst aber blos für Asien war, und gleich verderblich für Neu-Israel oder Israel von Neuem wie Assur für das „Reich Israel."

Auch macht er das Typische dieser Namen noch sonst deutlich. Ein *imperator orbis terrarum*, ein κύριος πάσης τῆς γῆς (Jud. VI, 4.) ist verstanden. Ninive wird ausdrücklich genannt „die grosse Stadt." „Die grosse Stadt" aber ist perennirender Ausdruck für die Welthauptstadt, Rom im Besondern [1]), obwohl auch jede andere grosse Stadt, wenn sie Residenz des Weltherrn ist oder wird, damit bezeichnet werden kann. Namentlich auch recht wohl das Rom des Orients, die dortige Hauptstadt des Weltreiches, die *metropolis provinciarum*, wie sie selbst rühmte (Spart. in Adrian.), das über zwei Stunden weit sich ausdehnende Antiochia [2]). Es war ja damals die Residenz, das Hauptquartier des welterobernden Imperators geworden. So ist es im Besondern zu verstehen, wenn es heisst: der Weltherr erhob „von Ninive, der grossen Stadt" aus Krieg gegen den [Neu-]Meder, und kehrte dahin zurück, um abermals daraus wegzuziehen (Jud. I, 1. 16. II, 21.). Wir haben bei Dio den vollen Commentar dazu: von Antiochia aus zog Trajan gegen die neuen Meder (c. 18), kehrte nach dem Sieg dahin zurück (c. 24), und sein Heer zog dann wiederum von da aus zur Durchführung des Sieges (c. 26).

Auch in einem der spätesten Bücher des hebräischen A. T. im Buche Jona scheint Assyrien ein modernes, das heilige Volk bedrückendes, allgewaltiges Heidenreich, und Ninive dessen Hauptstadt zu bedeuten, wahrscheinlich das Syrien der Seleuciden mit seiner Hauptstadt, die für den bedrohten Juden damals die Haupt-Heiden-Stadt geworden war [3]).

---

1) Vgl. Apoc. Joh. 17, 18. und Otto zu Tat. or. ad Graecos.

2) S. Francke a. a. O. S. 264.

3) Vgl. Hitzig, die kleinen Propheten ed. II. So begreift sich

Auch der Zug „alle Völker sollen allein dem Nabuchodonosor dienen und alle Zungen ihn anrufen wie Gott (εἰς θεόν, *instar dei)*", und „welchen Gott gäbe es (im Sinne seiner Knechte) ausser ihm?" (Jud. III, 8. VI, 2.), auch dies hat nur Sinn, auf die römischen Weltherrn bezogen. Denn nur denen ist es eingefallen, dass sie als *divi* gelten wollten, dass ihr *numen* (beim Schwur) angerufen, adorirt werden sollte; nur sie waren so frevelhaft, dass sie „Namen der [Gottes-]Lästerung" führten; wie auch der christliche Jude in der Apokalypse so scandalös findet, dass diese Götzendiener „die Heiligen" (Σεβαστοί, Augusti) sein wollten.

Damit aber gar kein Zweifel bleibe, welchen neuen Nabuchodonosor mit diesem Anspruch, welchen welterobernden Καῖσαρ Σεβαστός, welches Imperator's *numen* er meine, hat der jüdische Dichter um so deutlicher angegeben, dass dem gegen ihn erhobenen Aufstande Israels eine Bekämpfung und so schnelle Unterwerfung des [neu-] „medischen Reiches des Arfaxad", d. h. Arbaces, der Arsaciden unmittelbar vorangegangen sei, damit in engster Verbindung gestanden habe. Natürlich behält er auch bei der Bezeichnung dieses Parther-Reiches die Maske vor, aber diese Verhüllung ist schon ebenso viel Enthüllung.

Jeder Kenner des A. T.'s (1 Mos. 10.) weiss schon, wer der Arphaxad ist. In der Zusammenstellung Elam, Assur, Arphaxad, Lud und Aram (als Semiten) ist deutlich ausgesprochen: es sind die Völker im Gebiete des persischen Reiches. Elam ist Elymais (mit der Hauptstadt Susa), Assur ist Assyrien (mit Ninive), Arphaxad oder Arbaces ist Medien im engern Sinne (mit der vom angeblichen Gründer des Reiches, sei es nun Dejoces oder Arbaces begründeten Hauptfeste Ecbatana), Lud ist das mit zu Persien gehörende Lydien (mit der Hauptstadt Soard [1]) oder Sardes), Aram ist Syrien [2]). Und Arfaxad selbst wird wohl

---

auch noch, wie Jona sobald in Ninive ankommen kann, nachdem er eben an's Land gesetzt ist.

1) Vgl. über Soard oder Sardes so wie über Lud Hitzig Kleine Propheten und Die Propheten Jeremia und Ezechiel.

2) Der Einfall von Josephus, in ארפכשד die Casd[im] oder Chaldäer zu suchen, so viel Glück er auch seitdem gemacht hat (auch von Knobel, Zur Völkertafel der Genesis, und Fritzsche adoptirt), ist doch gewiss so wenig haltbar, als die Chalden (oder Galten, d. h. Kelten)

auf Arta-faschda, Arta-vasdes (Dio Cass. 40. 49. 51.), d. h. (vgl. Herod. 6, 98. 7, 61. über Arta), den grossen König, *μέγας βασιλεύς*, den Grosssultan zu reduciren und mit dem altpersischen Arbaces (gleichsam Artfacad) identisch sein. Arsaces weist zwar auf einen andern Stamm hin (Arschag katsch), aber schon unter den Achämeniden, den Grosssultanen Altmediens tritt der Name auf (Herod. I, 205.). In keinem Falle konnte der neu-medische König in biblischer Sprache anders als Arfaxad genannt werden.

Das Reich der Arsaciden umfasste zu Trajan's Zeit fast den ganzen Umfang des alten Mediens, Assyriens und Babyloniens, wesentlich eine grosse Ebene, Hochebene jenseit des Tigris bis zu den Gebirgen im Nord-Osten, den Kaspischen Thoren hin in Rhagiana, Tiefebene diesseits bis herab zum Süden. — Dies zusammen heisst also wörtlich genau in biblischer Sprache und Hülle (Jud. I, 1 fg.): „Nabuchodonosor, der König Assyriens in Ninive, der grossen Stadt, machte Krieg gegen Arfaxad, der Meder König, in der grossen Ebene.“

Aber noch näher wollte er die Erneuerung des alten Mederreiches bezeichnen. Dessen Hauptstädte waren gewesen oder geworden Ecbatana, Susa und Babylon; Ecbatana aber war zugleich die Hauptfeste des ganzen Reiches, und seine auf den Gründer des medischen Reiches (griechisch Deioces, biblisch Arfaxad) zurückgeführte Befestigung hatte etwas so Riesenhaftes (Herod. I, 98.), dass schon Polybius (X, 27.) bemerkt, ein genauer Historiker komme dabei in eine doppelte Verlegenheit, entweder Ausserordentliches ganz zu übergehen oder den Schein der Uebertreibung zu erregen. Sie ist geradezu sprüchwörtlich geworden (Themist. Or. 26, p. 319), neben der von Ninive und Babylon. Diesem werden (Herod. I, 178.) Mauern zugeschrieben 50 Ellen breit, 200 Ellen hoch, Ninive (Diod. Sic. 2, 3.) Thürme von 200 Fuss, Mauern von 100 Fuss Höhe, und von einer Breite, die drei Wagen nebeneinander ertrage. Hiernach oder nach der Volkskunde schildert der Erzähler die specifisch-medische Riesenfeste, Ecbatana im Detail [1]).

von keinem Kenner zu Nachkommen des Sem gemacht sein können, am wenigsten von einem feindlichen Semiten.

1) Der Text ist bei den meisten Zahlen, so auch hier, sehr divers

Denn der Partherkönig, der jetzt bekriegt wird, war ja scheinbar unüberwindlich, wodurch aber besonders fest? Durch dies Ecbatana, in welchem die Befestigung aller andern Festen gleichsam in Einem Zuge abgebildet wird. Er ist aber zugleich als die Erneuerung des ersten Mederkönigs anzusehen, der diese Riesenburg des Reiches begründet habe. D. h. (Jud. I, 2—4.) „Arbaxad hatte auf Ecbatana [an die schon bestehende Stadt] ringsum gebaut aus lauter Quadersteinen Mauern, Thürme, Thore, so riesenhaft gross.“ Der Arsacide ist auch, von einem auswärtigen Feind angegriffen, durch Ecbatana wie vorzugsweis geschützt, so auch da vorzugsweis zu Haus, „Dem Arfaxad, der Meder König in Ecbatana“ (Jud. I, 1.) also stand der neue Welteroberer entgegen.

Das alte Medien in seinem sprüchwörtlich festesten Punkte war so markirt, aber auch die Erneuerung desselben als Partherreich sollte bezeichnet und hervorgehoben werden. Die Arsaciden nämlich, erst sie hatten die alte, auch feste Stadt Rhagä an den Kaspischen Thoren zu einer neuen Hauptstadt, zur Sommer-Residenz gemacht [1]). Kürzer konnte also Jeder, der ein alterthümliches Gewand anlegen wollte, das Neumedien der Arsaciden nicht leicht bezeichnen, als durch die Hervorhebung von Rhagä. So hatte es schon das Buch Tobi gethan (c. I fg.) [2]), und so thut es auch unser Erzähler, der das Gebiet seines Meders da-

---

(Fritzsche S. 134). Doch scheint die Grundlage zu sein: Mauern hoch 60 Ellen (Vet. Lat., 70 LXX, 80 Cod. 19. 108.), breit 50 Ellen (LXX, 70 Cod. Alex.); die Thürme hoch 100, breit (in der Basis) 60; die Thore hoch 60 (Syr. u. Vet. Lat., 70 LXX, 80. Cod. 19. 108.), breit 40 Ellen, um ein ganzes Geschwader hindurchzulassen. Die Differenz liegt sicher am Deuten oder Verlesen der hebräischen Zahlbezeichnung: ס 60, ע 70, פ 80, wobei ס sich als die Grundlage darstellt. (Die Vulgata kommt mit ihrem Gutfinden auch hier nicht in Betracht.) Das scharf charakteristische ק 100 ward gar nicht verlesen.

1) Athenäus XII. ed. Casaub. I, p. 513: οἱ Πάρθων βασιλεῖς ἐαρίζουσι μὲν ἐν Ραγαῖς, χειμάζουσι δε ἐν Βαβυλῶνι.

2) Und Grotius bemerkt zu Tobi I, 14., wo der Hofdiener nach Rhagä übergeht, treffend *secutus nempe regem, qui ver exigebat Ragis,* treffend nämlich, wenn das Buch von der Zeit der Partherkönige verstanden wird.

mit einfach aber treffend bezeichnet (I, 5.): „Der neue Welteroberer machte Krieg gen Arfaxad von Ecbatana auf der grossen Ebene, nämlich in den Grenzgebieten von Rhagä“ [1]).

Doch nicht blos durch solche Riesenbollwerke, wie die von Ecbatana waren, schien der Meder auch jetzt gleich seinem ersten Ahn ganz unüberwindlich, sondern auch durch zahlreiche Bundesgenossen. Ausserhalb seines eigentlichen Gebietes war dies der Armenier (Dio c. 17.) nebst zahlreichen Völkern in den Gebirgen des Nordens bis zum Schwarzen und Kaspischen Meere hin, den Albanern, Iberern (Eutrop). Innerhalb seines Gebietes aber hatten eine gewisse Selbstständigkeit als Bundesgenossen viele kleine Fürsten in Mesopotamien, die Abgarus, Sporaces, Marisarus, bis zum Süden hin, wo Athambilus am Tigris-Ausfluss herrschte (Dio c. 18 fg., c. 28), im Besondern auch mehrere jüdische Emir's oder Fürsten in Mesopotamien (bei Atra), in Adiabene, und im eigentlichen Medien, in Elymaïs oder Elam.

Auf die Kunde also, dass der Meder-König von einem Eroberer angegriffen werde (I, 6.), „treten zu ihm alle Bewohner der Gebirgsgegend [im Norden, Armenier, Albaner u. s. w.], an den Flüssen Euphrat und Tigr und Hydaspes [dem Medus Hydaspes, einem Nebenfluss des Tigris, Choasjes oder Euläus] in der Ebene — [also die in ganz Mesopotamien bis herab] — und Arioch der König von Elam“ [2]). Möglich, dass der jüdische Nasi in Elymaïs Arioch hiess, aber Arioch ist schon 1 Mos. 14, 1. 9. mit Elam in nähere Verbindung gebracht, und scheint nur

---

1) LXX ἐν τῷ πεδίῳ τῷ μεγάλῳ, τοῦτό ἐστιν ἐν τοῖς ὁρίοις Ραγαῦ. Der Uebersetzer wird רגי vorgefunden aber רגר gelesen haben.

2) LXX καὶ συνήντησαν πρὸς αὐτὸν [sc. zu dem zuletzt v. 5 genannten 'Αρφαξάδ] πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν ὀρεινὴν, καὶ.. τὸν Εὐφράτην καὶ Τίγριν καὶ Υδάσπην [Syr. Εὐλαῖον] καὶ πεδίῳ [sic] Εἰριὼχ ὁ βασιλεύς τῶν 'Ελυμαίων. Die Lesart καὶ πεδίῳ εἰ[ριὼχ] ist notorisch verderbt, eine Abschreiber-Irrung. Entweder ist zu lesen καὶ ἐν τῷ πεδίῳ [καὶ] 'Αριὼχ oder einfach eine Transposition der Partikel anzuerkennen ἐν τῷ πεδίῳ καὶ 'Αριώχ, wie vorzuziehen ist, obwohl sachlich die Ebene auch in Elymaïs zu finden wäre. Das συναντᾷν kann an sich auch ein feindliches Entgegentreten bedeuten (vgl. Fritzsche z. d. St.), der Zusammenhang entscheidet für das Gegentheil.

der biblische Name und Typus für einen solchen Emir im Ostlande jenseit der Flüsse.

„So sehr viele Völkerschaften kamen also oder standen zusammen“ (I, 6.), „εἰς παράταξιν τῶν ἱιῶν Χελεούλ“, oder wie richtiger gelesen wird Χελεούδ, zum Kämpfen gegen die Söhne des — Maulwurfes. Denn schon Ewald hat ebenso richtig die Zeichnung des neuen Meder-Reiches der Arsaciden herausgefunden als sinnig in Cheleud den חֹלֶד gezeigt [1]). Nur hat dies Sinnige doch keinen rechten Sinn, wenn man den Feind des Arsaciden mit ihm in einem Seleuciden, den Syrern, d. h. die Entstehung des Buches überhaupt in einer vorrömischen Zeit sucht, und Fritzsche zieht es daher vor, lieber auch hier bei der Unbegreiflichkeit stehen zu bleiben. Aber die geschichtliche Erklärung löst die Räthsel des Buches auch im Einzelnsten. Denn die Römer, das sind solche Maulwürfe, die nicht blos so im Allgemeinen den ganzen Erdboden durchwühlt haben, sondern für die es besonders charakteristisch war, dass sie überall, wo sie immer lagerten, solche Maulwürfshügel aufwarfen — die Schanzgräber! So treffend weiss unser Römerfeind zu zeichnen und zu spotten.

Welch zahlreiche Bundesgenossen standen also dem Parther zur Seite, bereit den neuen Nabuchodonosor mit seinem Schanzgräber-Heere zu empfangen! Welche Burgen schützten ihn! (Und wie von aller menschlichen Hülfe verlassen schien und war das heilige Volk, wie klein und wehrlos Parthien gegenüber!) Aber mit unserer, mit aller weltlichen Macht ist Nichts gethan. Was haben dem Meder seine himmelhohen Mauern geholfen! Sie fielen, die hohen Städte, schon sobald in des Eroberers Hand und alle ihre Schöne und Herrlichkeit ward in Nichts gekehrt (Jud. I, 14.). Und was half hier die ganze Bundesgenossenschaft? In einem Feldzuge, in dem einen „17ten Jahre des Nabuchodonosor“, war die ganze Macht des Parthers gebrochen; schon nach dem Falle von Batana war der Römer der Parthicus, der Sieger über Arphaxad geworden.

Ganz sinnig hat der jüdische Dichter diesen so überraschend

---

1) Gelesen ward חלוּד, weil etwa geschrieben חֹלֵיד.

schnellen Sieg (Dio c. 19—23) in Einen Schlag, in Eine grosse Schlacht in der grossen Ebene Neu-Mediens zusammengefasst (Jud. I, 13—15.), und die Einnahme Batana's wurde nun, nachdem in Ecbatana alle Befestigung des Parthers abgebildet war, zu einem Falle Ecbatana's selbst.

Eine Schlacht war der Schlag geworden, mit dem Trajan so schnell die Macht des Parthers gebrochen hatte, die Eroberung der Haupt-Feste, die mit dem Orte, nach dessen Einnahme der Sieg erklärt war, identisch lautete, war die Haupt-Einnahme unter allen Städte-Eroberungen, das Abbild davon geworden; die Ueberwindung des Parthers überhaupt war nun auch noch in dem Gemälde zu zeichnen (v. 15.):

„Und gefangennahm er den Arbaxad auf den Bergen Ragau
Und niederschoss er ihn mit seinen Jägerspiessen
Und richtete ihn zu Grunde bis auf jenen Tag."

Das Poetische der Darstellung leuchtet von selbst ein; dreimal wird dasselbe gesagt: „er richtete ihn völlig zu Grunde", direkt und mit zwei Bildern vorher, von denen keins ernsthaft gemeint ist, jedes das andere ausschliessen würde. „Auf den Gebirgen Ragau", so weit hin, bis zu den äussersten Grenzen hin war die Macht des Parthers gebrochen. Dass das Zugrundrichten aber nur persönlich gemacht ist, nicht gemeint sei, sagt noch der ausdrückliche Zusatz „bis auf jenen Tag" (ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης), der bisher auch unverstanden hat bleiben müssen, nachdem einmal mit der Zeit selbst das Verständniss des Ganzen abhanden gekommen war. In der That war der Arsacide (Chosroës) von Trajan ge- und verjagt wie ein Wild, als König völlig gefangen sowohl als erlegt, vernichtet, indem alle einzelne Städte von ihm gleichsam gefangengenommen waren, seine Unter-Knesen unterworfen, oder direkt in die Hände des Trajan gebracht (wie der Arsacide in Armenien), endlich selbst sein Thron und seine Familie. Diese Vernichtung der Arsaciden-Macht hatte Trajan dadurch gekrönt, dass er dem Parther-Reich von sich aus einen König gab (Dio c. 30), der nun für sich völlig machtlos, ganz in seiner Hand war. Aber das war doch auch gerade nur bis dahin dauernd; Adrian sah sich genöthigt, Parthien wieder frei zu geben (Spart. c. 5. Dio 68, 32.). Die

Vernichtung „des Arsaciden“, so vollkommen und vollendet sie auch zu dieses zweiten Alexanders Zeiten schien, hatte also so bald schon ein Ende, — dauerte nur „bis auf jene Zeit“, so lange der Eroberer im Lande war [1]).

Nachdem Trajan mit der Einnahme von Batana der Sieger über Parthien geworden war, kehrte er zurück nach Antiochia, seiner Residenz während dieser Zeit, und hielt da mit seinem Heere den Winter über Rast (Dio c. 24), also circa 4 Monate.

Dies gibt der jüdische Erzähler ganz einfach wieder. Nachdem der Eroberer durch Ecbatana's Eroberung der volle Sieger über den Arsaciden geworden war, kehrte er zurück mit seinem ganzen Heer — nach Ninive, hat man hinzuzudenken oder mit mehreren codd. hinzuzusetzen, — nach seiner Residenz. Wie es nun bei Dio von jener frühern Siegesfeier Trajans heisst: „*nach seiner Rückkehr nach Rom gab er 123 Tage hindurch hintereinander Schauspiele*“ (c. 15), ganz so heisst es nun bei dem jüdischen Erzähler von dieser Siegerruhe (I, 16.): „und nachdem er dahin zurückgekehrt war, brachte er mit seinem Heer *in Freud' und Schmausereien zu 120 Tage lang.*“

Man könnte versucht sein, hier statt ἐφ' ἡμέρας ἑκατὸν εἴκοσι ganz zu lesen wie bei Dio c. 13, nämlich die Auslassung von τρεῖς anzunehmen, was ja auch am Ende eines Abschnittes so leicht wegfallen konnte. Aber wahrscheinlicher hat der Verfasser mit der Angabe des riesenhaften Sieges-Festes in dieser rundern Zahl schon genügend gezeichnet gefunden, welchen schwelgenden Imperator er *verstehe*.

Führt nun Dio (c. 26) nach Schilderung der Vorgänge während dieser Siegerruhe also fort: „Gegen Frühjahr des folgenden Jahres [wir wissen des 18ten Jahres, 116 u. Z.] brach Trajan weiter in des Feindes Land auf“, um da noch jeden Widerstand zu brechen; so heisst es auch bei dem jüdischen Erzähler (Jud.

1) Weil man ἕως ἡμέρας ἐκείνης nicht mehr verstand, hat man ταύτης corrigiren wollen. Das ist Willkür, aber doch nicht so ganz thöricht, als Neuere wollen, die so erklären zu können hoffen: „vom Tage der Schlacht bis auf jenen Tag, wo er ihn durchbohrte, richtete er ihn zu Grunde!“ Ist das nicht erst gemacht?

II, 1.]: „Im [folgenden] 18ten Jahre, am 22ten Tage des ersten Monats“ [nach hebr. Rechnung, des Frühlingsmonates Nisan], also präcis bei Frühlings-Anfang wird der Krieg fortgesetzt.

Aber diese Fortsetzung des Krieges gewinnt für den jüdischen Patrioten in seiner doch auch Verhüllung suchenden Dichtung die Bedeutung, dass das da neu ausgehende furchtbare Heer des Welteroberers, der ja Parthien schon überwunden hatte, nunmehr wesentlich gegen den Hauptrest des Widerstandes, gegen das aufständische Israel ausgerückt, schon im Zuge dagegen begriffen sei, wie denn auch noch in demselben 18ten Jahre dies Heer zur Bewältigung Israels weiterzuschreiten hatte.

Auch der Schein von Feigheit und Treulosigkeit zugleich sollte von dem jüdischen Volke abgewendet werden, welcher darin lag, dass sie abfielen und rebellirten, als Trajan eben den Rücken gewendet hatte. Es wird nun unter den Gesichtspunkt gestellt, dass sie nur dem Cäsar nicht gegen das Parther-Reich haben beistehen wollen, gleich andern Nationen, und dass sie offen und mit allem Muth ihm in's Angesicht „absagten“, ihn von vornherein nicht gefürchtet und „Nichts geachtet“ haben (I, 11.).

Dies kommt denn so zur Darstellung. Da so viele Völkerschaften dem Arsaciden zur Seite stehen (I, 6.), so fordert der, welcher der Weltherr ist und sein will (II, 1. 6. III, 8. XI, 7.) alle andern Völker auf, ihm beizustehen in diesem Kampf (I, 7—10.). Dies „alle andern“ wird nun sofort so specialisirt „die (im Osten), in Persis, und alle im Westen“ (*καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας πρὸς δυσμαῖς* v. 7.). Die im Osten sind aber nur der Symmetrie wegen genannt, die im Westen sind allein gemeint (wie auch hernach I, 12. und III, 6: *πάσῃ τῇ γῇ ἐπὶ δυσμάς* allein gesagt wird), unter ihnen namentlich die Palästiner aber auch bis Aegypten hin. Sie werden nun so aufgezählt a) die „in Cilicien“ und die in Syrien, d. h. „um Damascus, am Libanon und am Meere“, b) die in Palästina, „die (Juden) unter den Völkern des Karmel (im Nord-Westen) und Gilead (im Nord-Osten), Ober-Galiläa und Ebene Esdrelon (Unter-Galiläa), Samarien, Peräa, bis nach Jerusalem selbst (Judäa), wobei noch drei Städte nach dem A. T. (Jos. 15, 23. 58. 59.) zur Abrundung

und Amplification genannt werden [1]); c) die in Aegypten, dies wird in alttestamentlichem Tone (vgl. 1 Mos. 15, 18.) ausgedrückt durch „den Fluss Mizraims, Taphne (bei Pelusium), Raamses, Gesem (Gosen), Tanis (Zoan), Memphis.“ Diese alten Namen von Orten Unter-Aegyptens mussten der Verkleidung gemäss angeführt werden, das eigentlich gemeinte Alexandrien (vgl. Eus. IV, 2, 2.) wäre zu verrätherisch modern gewesen. Dio c. 32 sagte allgemein: „in Aegypten“ waren die Juden gegen die Römer-Herrschaft aufgetreten. Cyrene und Cypern lagen von der Hauptsache zu fern ab.

Nicht ohne Grund aber hat der Verfasser die Sache des Aufstandes allgemeiner gehalten, denn die Judenschaft stand an der Spitze der gegen Trajan empörten Gegenden, wenigstens Mesopotamiens und Syriens; das wesentlich Jüdische im „Absagen“ gegen Trajan hat er doch schon durch die sichtliche Betonung Palästina's beim Aufzählen aller rebellischen Westländer, durch jene so bedeutungsvoll umständliche Angabe aller Theile des jüdischen Mutterlandes bezeichnet (I, 9.), sowie durch die ausdrückliche Wiederholung (I, 12.).

Wie nun Trajan Allem zufolge unverzüglich blutige Bestrafung der Empörer beschlossen hat (Dio c. 30), so erzürnt auch hier der Weltherr über das vernommene Absagen höchlich und schwört sofort blutige Rache (Jud. I, 12.). Zur Ausführung war diese aber erst zu bringen, wenn die nächste Aufgabe, Parthien zu erobern, vollendet war.

Poetisches und patriotisches Interesse leitete ihn dabei, die erfolgte Vernichtung der scheinbar unüberwindlichen Parther-Macht und den Zug gegen das kleine Israel einander gegenüber zu stellen, jene in Einen Schlag und so auch in Ein Jahr zu concentriren, das folgende Jahr also wesentlich mit dieser zweiten Aufgabe, der Ueberwindung Israels zu erfüllen. War

1) Man hat da ganz unnöthige Schwierigkeiten gesucht. Schon Fritzche zeigt S. 137. das wesentlich Richtige des Ganges. Nur seltsam will er das πέραν τοῦ Ἰορδάνου vom Westen des Jordan verstehen, „wie es noch einigemal vorkomme.“ Wo denn? doch nicht etwa Matth. 19, 1? Da hat es seine eigene Bewandtniss (s. die Quelle Marc. 10, 1.). Auch hier ist ganz plan das wirkliche Peräa verstanden.

ja auch schon im ersten dieser Jahre (im 17ten Trajan's) die Macht des Parthers faktisch gebrochen worden, so dass das hauptsächlichste und ernsteste Thun im weitern Verfolge (im 18ten Jahre und noch weiter) in der Rache an den Empörern bestand.

Der Beschluss also, diese blutige und furchtbare Rache zu nehmen, tritt an die Spitze dieser Jahres-Unternehmung (II, 1.); er wird feierlich in einem Kriegsrath gefasst, wobei denn auch die Bedeutung Trajan's, ein Herr aller Welt sein und werden zu wollen, um so anschaulicher gemacht werden kann. „Alles Fleisch, das nicht dem Worte seines Mundes folgen wollte, soll vernichtet werden“ (v. 3.), vor Allem die „in Westen.“

Der Anfang von dem Kriegszug des trajanischen Heeres in diesem Jahre (Dio c. 26 — 28), die Fortsetzung der Eroberung Parthiens bis zum Meere im Süden (Dio c. 28 f. Jud. II, 21—24) kommt also unter diese Kategorie oder Firma des Rachezuges „gegen solche, die seines Mundes Wort nicht hörten“, sich nicht beugten. Der Parther hatte wohl nach Batana's Fall Geisseln gegeben; Trajan war schon Herr der Parther geworden; er musste aber Parthien noch *nehmen*, also auch *so* Widerspenstige bekämpfen. Dazu kam, dass schon damals die Judenschaft (in Parthien) es hauptsächlich war, die Widerstand leistete.

Das Heer Trajan's hatte nun zuerst am Euphrat und Tigris abwärts bis zum Ocean hin diesen Widerstand zu brechen gehabt, dann musste es also gegen den Aufstand Israels [zurückkehren und] abermals von oben an (von Ober-Mesopotamien her, „den Grenzgebieten Ciliciens“) über Damascus hin ziehen, um die Empörung niederzuschlagen. Der jüdische Erzähler sieht aber mit seinen Augen den *ganzen* Zug nach Parthiens Unterwerfung wesentlich gegen sich gekehrt; gleich beim Aufbrechen des Heeres nach jener Siegerruhe erblickt Israel den Schergen auf seine schöne Judäa, wenn auch in grossem Umweg, schon heranrücken. D. h. er stellt es von *vornherein* unter den Befehl des Oberfeldherrn, „der der zweite nach ihm war“ (Jud. II, 4. Dio c. 32). Die Abordnung aller Legaten zur Unterwerfung der Aufständischen ward in die eine *des* Legaten zusammengefasst, der ja auch der vornehmste und das schöne Judäa zu knechten besonders ausgesandt war. Und wie Quietus beim Beginn des

Rachezugs gegen Israel mit dem grössten Theil des Heeres vorausgeschickt war, während Trajan langsamer nachrückte (Dio c. 30. 31. Jud. II, 6 f. 10: σὺ ἐξελθὼν προκαταλήψῃ μοι πᾶν ὅριον), so wird auch dieser Zug zu einem charakteristischen für den ganzen neuen Feldzug „gegen die Renitenten.“ Beide Züge also des trajanischen Heeres in diesem Jahre 1) von Antiochia aufwärts nach dem Tigris zu, dann herab am Euphrat bis zum Ocean (Dio c. 26—29. Jud. II, 21—24.) zum Brechen der [auch schon wesentlich judenschaftlichen] Renitenz im Parthergebiet, und 2) von Obermesopotamien her über Damaskus nach Phönizien bis Jamniah und weiter (Dio c. 30. Jud. II, 25—28. vgl. Tosiftah c. 1) zum Brechen der jüdischen Renitenz vor Allem in Palästina selbst, — diese beiden Heereszüge des Welteroberers in demselben Jahre werden in jeder Beziehung zusammengestellt unter denselben Gesichtspunkt, unter denselben Bevollmächtigten, mit demselben Charakter.

1) Den ersten Theil dieses Feld- oder Unterwerfungszuges stellt der jüdische Erzähler gewiss auch treu genug dar, doch gebraucht er auch dabei so viel alterthümliche, alttestamentliche Ausdrücke, generalisirt und amplificirt so sehr, und Dio ist dabei so fragmentarisch, dass wir hierbei am wenigsten klar sehen würden, wenn uns auch der hebräische Urtext erhalten wäre. Der griechische Uebersetzer hat aber obendrein hier so wenig Kenntniss gezeigt, dass nur noch das Wesentliche einleuchtet, d. h. nur noch wenig klare Zusätze zu Dio's fragmentarischen Bericht in diesem Gebiete zu gewinnen sind.

Bei Dio geht der Zug von dem Hauptquartier (Antiochia) nach den cardynischen Gebirgen zu (c. 29): hier von der Residenz (also „Ninive“) aufwärts nach den Gebirgen „Βαικτιλαΐδ“, heisst es LXX, soll aber wohl heissen Bait-Kalid oder Bajit-Kaldi, wenn nicht Bait-Kardi (בית־כלד oder בית־כרד), das Gebiet von Cald oder Card(ynien). Nach drei Tagemärschen schlägt er an diesem Gebirge „zur Linken des obern Ciliciens“ ein Lager auf, worauf er „seine (αὐτοῦ) ganze Macht, Fusstruppen und Reiter und Streitwagen nahm „und dann in's Gebirg rückte.“ Dann geht es durch diverse Landstriche am Euphrat her durch Mesopotamien (παρῆλθε τὸν Εὐφράτην καὶ διῆλθε τὴν Μεσοποτα-

μίαν). Die Festungen oder hohen Städte (τὰς ὑψηλὰς πόλεις) erobert er am Waldstrom drüben (wie Babylon und Ctesiphon bei Dio), bis er „zum Meer kommt“ (ἕως τοῦ ἐλθεῖν ἐπὶ θάλασσαν) Jud. II, 21—24.

Der Text ist in unsern Uebersetzungen so corrupt, dass sich zu einem ganz klaren Bild auch nach Entdeckung der Fährte nicht mehr kommen lässt. Nur wird das gänzlich unverständlich gewesene Βαικτιλαιθ am wahrscheinlichsten durch jene Buchstaben-Versetzung zu erklären, d. h. ein solches Baït-kald oder- Card sein, also dieselbe Landschaft, in deren Gebirg Trajan's Heer eine Zeit lang Halt machen musste (κατὰ τὸ Κάρδυνον ὄρος Dio c. 26).

„Phud und Lud“, durch welche unser Erzähler (v. 23.) das Heer Trajan's dringen lässt, wird zwar gewöhnlich, Phud auch mit Recht, in Libyen gesucht. Aber jedenfalls hat unser Verfasser bei seiner Darstellung hier Jerem. 46, 9. Ez. 30, 5. 27, 10. vor Augen, wo beide Namen geradeso vereint vorkommen, sei es nun, dass er nur den von Jeremias angegebenen Sinn „Bogenführer und Schildträger“ [1]) wiedergeben will, oder dass er aus einem eigenen Grund jene Völkerschaften in Assyrien gesucht hat. Wahrscheinlich hat auch der Verfasser der Völker-Tafel (1 Mos. 10.) selbst schon unter jenem Lud die eigentlichen Lydier als „den Persern naheliegend“, verstanden und so einfach neben Assur, Arfaxad (Medien), Aram gesetzt, obwohl er die Lydier Kleinasiens meinte. Unser Verfasser hat natürlich Assyrien hier nicht nennen können, weil das einmal der Typus des römischen Reiches selbst geworden war; er hat daher das nach 1 Mos. 10. so „benachbarte“ Lud dafür angegeben und nun zur Amplification Phud nach Massgabe des sonstigen alttestamentlichen Vorgangs hinzugesellt oder als von Jeremias und Ezechiel zugesellt mit aufgeführt, wahrscheinlich auch in der Meinung, das Phud müsse da auch liegen. In keinem Falle hat er an Libyen gedacht, sondern an Theile des Parthischen Reiches, jenes Adiabene oder Atyrien, wie Dio (c. 26) sagt, bezeichnen wollen.

Die Söhne Rassis (v. 23.) mögen, wie man gewöhnlich annimmt, die Bergvölker am Amanus sein.

---

1) Vgl. Hitzig, der Prophet Jeremia S. 357.

Zu ergänzen aber wird man den Dio wohl mit der hier vorliegenden Kunde nicht blos von dem „dreitägigen“ Marsche nach jenen Gebirgen hin (v. 21.), sondern auch von der Plünderung eines Theiles der Ismaeliten haben (v. 23.), die bis über den Euphrat hin gehaust haben; wenigstens ein Theil des Trajanischen Heeres wird sie gezüchtigt haben, was Dio c. 21 ganz entspricht, von Eutrop ausdrücklich erwähnt wird.

Das Ende des Zuges (v. 24.) stimmt ganz mit Dio. Denn dass die Worte des LXX-Textes „die hohen Städte *ἐπὶ τοῖ χειμάῤῥου Ἀβρωνᾶ*“ nur ein Missverständniss des hebräischen abar (jenseit) enthalten, hat schon Movers bemerkt, und das Gebirge Ange in vielen Texten (v. 21.) wird auch nur *ἄγκη* (Bergschluchten) sein, was zu einem *nom. propr.* erhoben wurde, wie schon Fritzsche erkannte.

2) Den zweiten Theil des Zuges, von Obermesopotamien aus, oder „den Grenzgebieten Ciliciens“ über die Ebene von Damascus bis herab „nach Jamnia, Asdod und Ascalon“ und nach den Verwüstungen auch an dieser Küste (II, 25. bis III, 9.) bis auf die Ebene Jesreel im Herzen Palästina's, haben wir nun einfach der Geschichte direkt einzuverleiben. Dio hat blos den Anfang angegeben mit der Eroberung von Nisibis (c. 30); näher lässt er schliessen, dass Trajan den Lusius in Antiochien selbst mit dem *imperium* und Heer gegen Palästina gesendet habe (c. 32). Die rabbinischen Quellen haben blos die Endpunkte des Zuges, nämlich Jamnia und weiterhin die grosse Ebene Esdrelon angegeben. Das Buch Judith sagt uns nun (II, 25 fg.): er ging über die Ebene von Damascus nach Phönizien dahin [1]).

---

1) Die Lesefehler der Uebersetzer in diesem Theil z. B. Söhne Japhet's statt Nabat (Nabatäische Araber), Zur statt Dora, Okina statt Acco (עכו) sind schon von Movers und Fritzsche berichtet, und schon längst die »grosse Säge Esdrelon« statt »grosse Ebene Esdrelon« als solcher Lesefehler erkannt. Der Zug ist danach geographisch ganz richtig, und ebenso sicher historisch von Dio und den Rabbinen bestätigt. — Nur könnte auffallen, warum der Rächer (III, 8.) πάντα τὰ ὅρια [lies ἱερά vgl. IV, 1.] und selbst τὰ ἄλση αὐτῶν an der phönizischen Küste verwüstet habe. Er soll aber als ein allgemeiner Religionsfeind

Die Verbindung nun beider Züge, d. h. das Uebergehen von „dem Ocean“ (v. 24.) zu „den Grenzgebieten Ciliciens“, durch das einfache „und er nahm diese Gebiete ein“ ist zwar sehr einfach, statt dass man erwarten sollte „und er kehrte wieder zurück [an den Flüssen Euphrat und Tigris“], auch hiesse es *nimium probare*, wenn man da irgend einen Grund des Verfahrens als den wahrscheinlichern gelten machen oder nur unsern Text hier als völlig treu behaupten wollte. Man weiss nicht, ob der hebräische Text die „Rückkehr“ nicht ausgesprochen und ob nicht der unverständige griechische Uebersetzer, der bei θάλασσα vorher an das Mittelmeer gedacht haben kann, es sein mag, der diesen Krebsgang anstössig gefunden hatte. Man kann also auch nicht wissen, ob der Verfasser nicht absichtlich so viel Verhüllung eingeführt habe.

Jedenfalls deutet er das Zusammenfügen von zwei verschiedenen Zügen zu Einem selbst unverkennbar an 1) schon dadurch, dass er so ausdrücklich zweimal ganz dasselbe angibt, zweimal nacheinander die „Grenzgebiete Ciliciens nennt, das erstemal aufwärts steigend, das zweitemal herabkommend. Aber er hat jedem aufmerksamern Leser 2) sogar ausdrücklich und schon vorher (I, 12.) angegeben, welche Bedeutung dieser specielle Gang „von den Grenzgebieten Ciliciens her, durch das syrische Gebiet von Damaskus, nach Judäa (an der Küste) bis Aegypten hin“ haben sollte: es sollte der eigentliche Rachezug des Eroberers gegen „die Absagenden im Westen sein.“ Und hat er 3) nicht auch dem ersten Theil des Zuges v. 21—24. das Siegel aufgedrückt, dass damit blose Fortsetzung der Eroberung Parthiens ausgeführt sein sollte, also etwas Anderes, als was in dem feierlich gehaltenen Kriegsrath (II, 1 ff.) als der Zweck des ganzen neuen Feldzuges dargestellt war? Nur dasselbe Heer war es, welches von demselben verhängnissvollen Ausgangspunkt her im Norden Palästina's und in Syrien auch die specielle Rache an den „Absagenden“, den Rebellen in

---

dargestellt werden, daher wird die Zerstörung Jamnia's (II, 28.), das als Sitz des Sanhedrins ein Heiligthum war, wie auch wohl der Synagogen an der ganzen Küste, dieser Proseuchen so amplificirt.

Palästina zu nehmen hatte. Da, wo es „von den Grenzgebieten Ciliciens" her aufwärts geht (dann herab bis zum Meere), sagt er ja ausdrücklich, was auch Fritzsche übersehen hat (II, 22.), „und er nahm seine ganze Macht, seine Truppen.." (καὶ ἔλαβεν πᾶσαν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τοὺς πεζοὺς αὐτοῦ). Wessen denn anders als die Macht, die Heere des Arfaxad (c. I.); er vollendete also jetzt die Eroberung Parthiens, er brach den Widerstand in dessen Reiche, der fortdauerte, auch nachdem „Arphaxad selbst" schon gefällt, seine Macht gebrochen war. D. h. merke, dass der Kriegsrath mit dem Beschluss furchtbarer Rache an den Renitenten gleich beim Auszug des Heeres im 18. Jahre nur anticipirt, nur so obenhin gestellt ist, dass es aber zuerst um noch etwas Weiteres, um die Durchführung des vorangegangenen Sieges sich handelt. Der eigentliche Rachezug soll allerdings von derselben Gegend her, aber erst nachher erfolgt sein, wie oben (I, 12.) angegeben war, von den Grenzgebieten Ciliciens her abwärts nach Damascus und Jamnia hin, d. h. erst wenn er bis zum Ocean gekommen sei (II, 24.).

Der Hülle war durch die ganze Darstellung hin nicht zu entrathen; für den aufmerksamen Leser sollte sie doch auch so weit möglich enthüllend sein, und wie klar konnte sie das auch für die Zeitgenossen werden, welche den ganzen Zug des römischen Heeres in Asien mit ihrem Grimm und Entsetzen begleitet hatten.

Auch der Zustand im Innern Palästina's, als der damals von der Residenz des Welteroberers her sich wälzende erdbedeckende Rachezug unter des Schergen Anführung nahete, konnte nur unter Verhüllung geschildert werden.

Es konnte nicht gesagt werden, dass das Volk soeben erst das Götzenjoch abgeschüttelt und den Opfercultus einigermassen wiederhergestellt habe. Es wurde das generalisirt und durch den Typus der ersten Befreiung aus dem Joche eines Weltherrn und Welteroberers, der ersten Wiederherstellung des Tempelcultus abgebildet. „Sie fürchteten die Verwüstung durch den furchtbaren Legaten des Eroberers um so mehr, heisst es jetzt (c. IV, 3.), da ihr Tempel erst vor Kurzem wiederhergestellt gewesen sei." Und erzählt wird von ihren frühern Schick-

salen nur so viel (ebend.): „Sie seien einst nach Aegypten geführt worden, daraus errettet u. s. f., dann seien sie gefangen geführt in ein fremdes Land, ihr Tempel zerstört, ihre Städte verwüstet. Aus dieser Gefangenschaft (αἰχμαλωσία) seien sie erst vor Kurzem zurückgekehrt“ (νεωστὶ, προςφάτως).

Das geht auf die erste Zeit nach dem babylonischen Exil. Aber dies „Exil“ ist der Typus jeder Unterdrückung des heiligen Volkes durch einen Weltherrn, und „die Rückkehr aus der Gefangenschaft [an den Wasserflüssen Babels] in das heilige Land [als ein freies]“ der Typus aller Befreiung aus dem Joche der götzendienerischen Gewalt. So schon im Buche Daniel, und so noch constanter in der spätern Zeit: aus dem Exil wiederkehren, heisst frei werden, selbstständig von Neuem in dem heil. Lande vorab [1]), und die [erste] Zerstörung des Tempels durch den Chaldäer bildet auch im IV. Buch Esra nur die Tempelzerstörung durch gleiche Götzendiener, die zweite durch Titus ab. Wie wahr aber bleibt nun die Schilderung für Trajan's letzte Zeit, wenn es nicht blos heisst: „das Volk war aus der Gefangenschaft zurückgekehrt“, d. h. frei geworden, sondern auch „vor Kurzem erst war der Tempel wieder hergestellt“, der Opfercultus an der heil. Tempelstatt, nämlich erst im Jahre vorher!

Wie bestimmt aber der Dichter eine weit spätere „Rückkehr aus der Knechtschaft“, ganze Jahrhunderte nach dem babylonischen Exil im Auge hat, zeigt er nicht blos dadurch, dass er — unwillkürlich, wie es scheint —, den „Hohenpriester“ von einer γερουσία, dem Sanhedrin umgeben sein lässt [2]), sondern noch sprechender dadurch, dass er hinzusetzt „in diesen Tagen“ [der äussersten Bedrängniss] habe der Hohepriester und das Sanhedrin zu Jerusalem seinen Sitz gehabt. Das hat seinen Sinn seit der zweiten Tempelzerstörung und zwar wieder erst nach dem Verlassen des neuen Sitzes des Sanhedrin, Jamnia's, ja erst und nur damals.

Namen konnten nicht genannt werden, aber doch auch nicht entbehrt. Wie daher der welterobernde Cäsar, seine Residenz

---

1) Vgl. Friedmann und Grätz a. a. O.

2) Vgl. Fritzsche S. 129.

in dem Krieg, der parthische Feind, endlich der so furchtbar gewordene, mit Feuer und Schwert Alles niederschlagende Legat genannt worden ist, mit typischen oder allgemeinen Namen, so wird auch der Hohepriester (Gamaliel II.) jener Zeit der Jojakim, nach manchen Codd. Eliakim, weil man den Sinn des Jojakim alsbald erfasste: es ist der, durch den „Gott (Jehovah oder Elohim) erweckt“, sein Volk erweckt wie hier zum Widerstand gegen die Welt so sonst zum Preise Gottes oder zum Muthe [1]).

Auch die Namen der Anführer konnten wesentlich nur verhüllt werden. Die jüdischen Quellen nennen sie Julianus und Pappus. Das werden aber nur die lateinischen, beziehungsweis (Πάππος) griechischen Beinamen sein. Die Zweiheit wird hier zu einer Dreiheit ausgebildet, über den beiden steht ein einiger Oberer, Höherer; es ist die Kraft Gottes selbst, d. h. Ozias oder Ussia; soll aber Einer, ein Mensch diese darstellen, so ruft der doch nur aus „Wer ist wie Gott?“ d. h. Mi-cha-jah oder Michah! Jener Obere (Ussia) ist also der Sohn des Micha; die Anführerschaft des heil. Volkes geht aus dem Glauben an den Einen Allmächtigen hervor, welcher sich schon in dieser einen Frage Michah so beredt ausspricht.

Die Genossenschaft von Zweien in der Anführung der Streitbaren wird ausgedrückt durch den Namen Chabri, d. h. der Genosse für den Ersten unter den Beiden, welche unter der Kraft Gottes streiten; kühn wie ein Löwe war er, daher ein echter Nachkomme oder ein Sohn des Gothoniel (richtiger Othniel), „des Löwen Gottes“, der einst unter den Richtern Israels (Richt. I, 13.) diesem vorgestanden hatte.

Der Zweite — also im Ganzen der Dritte — wird genannt Charmi, und da dieser Name nur einen Pfleger edlen Weines, kaum unmittelbar „den Edeln“ bezeichnet, so werden wir darin kein Symbol, sondern prosaische Ueberlieferung zu suchen haben, d. h. darin den hebräischen Namen des Einen von Beiden finden, welche die rabbinische Tradition nach den römischen Zunamen bezeichnet hat.

1) Auch in den andern, spätern Apokryphen ist dieser Name sehr beliebt geworden: Buch Baruch, Susanna, Esra III.

Schon in älterer Zeit hat man richtig herausgefühlt, dass von den drei Namen der erste — Ussia —, der mit Auszeichnung und wiederholt allein genannt wird, den Obern bezeichnen solle, wesshalb ihn die Vulgata sogar zum „Fürsten" macht. Es ist die höhere Einheit, unter denen die Beiden gestanden haben.

Auch sonst ist es so, wie schon Luther gesehen hat: „der Dichter hat wissentlich und mit Fleiss den Irrthumb der Gezeit und der Namen drein gesetzet, den Leser zu vermahnen, dass er's vor ein solch Geticht halten und verstehen sollte." Nur ist objektiv kein „Irrthumb" der Gezeit und Namen darin zu finden, sondern es sind ganz richtige typische Namen; und die Gezeit werden wir sogar ganz genau bezeichnet finden.

Im Besondern ist Judith (יהודית) ganz so wie schon Luther rieth und Grotius als unzweifelhaft erkannte, Judäa selbst, „die Jüdin" in aller ihrer Schöne und Gottestreue, das jüdische Volk, das schon längere Zeit „verwittwet", von aller männlichen Hülfe verlassen, ohne männlichen Beistand, ohne selbstständigen Herrn, das jüdische Wesen in seiner sinnlichgefasst weiblichen Weise oder Schwäche. Wittwe ist sie „drei und ein halb Jahr"[1]). Dies, die gebrochene Sieben, der Bruch der h. Zahl, ist die gewöhnliche, die typisch-bezeichnete Dauer jeder scheinbaren Gott-Verlassenheit; schon in den ältern Theilen des A. T. (1 Kön. 17. 18.) und noch bestimmter ist dieser Zahl-Typus für eine andauernde Drangsalzeit erhalten und angewendet worden im spätern Judenthum, auch von den Christen. Das Buch Daniel (12, 7.) bietet „eine Zeit, zwei Zeiten, [also drei Zeiten] und eine halbe Zeit", was von der Apocal. Johannis in der verschiedensten Weise ausgebildet ist; und Ev. Luc. 4, 25. hat auch nur desshalb das ἔτη τρία καὶ ἓξ μῆνας so ausdrücklich beigefügt.

Zur Ausführung des Bildes aber, welches das schöne Land, das treue Volk Gottes in seiner duldenden (weiblichen) aber doch

1) Die Lesart des gewöhnlichen LXX-Textes ist zwar χηρεύουσα ἔτη τρία καὶ μῆνας τέσσαρας. Aber für τέσσαρας bietet (nach Fritzsche) Vet. Lat. Cod. Corb. und Mai Spicileg. IX, 24. »sex«, wobei diesmal Vulgata im Abschreiben des Vet. Lat. glücklich war. Der griechische Uebersetzer fand bei den Monaten (fau, sechs) und las dafür daleth (vier) ד.

so siegreichen Eigenheit darstellen sollte, hat der patriotische Dichter die Züge aller Heldinen Judäa's in Eine ideale Gestalt vereinigt, wie schon Movers erkannte und auch Fritzsche unverkennbar findet. Entschlossen ist sie wie eine Jaër, die den feindlichen Heerführer durchbohrte, eine Heldin wie Deborah, die eintrat, wo Männer verzagten, und durch deren Gottvertrauen Gideon's Schwert so siegreich wurde, klug und schön gleich einer Esther, die das schon gegen ihr Volk gezückte Schwert abwendete und gegen den allgewaltigen Feind kehrte. — Dass aber das schöne, Liebesbrunst erweckende Weib das blutende Haupt ihres Feindes in den Händen trägt, — dies schaurige Bild war dem jüdischen Dichter schon von der Herodias der Evangelien (Marc. 6, 14 ff. par.) geboten. Und das berückende Gastmahl, bei dem es zur Katastrophe kommt, war von dieser Erzählung, aber auch schon vom Buche Esther vorgebildet. Denn dieses ist der Hauptanhalt für die ganze Judith-Erzählung geworden, so weit sie Dichtung ist.

Die Nebenzüge bot die Natur der Sache selbst. „Schön" also ist Jehudith, wie schon das Buch Daniel das geliebte Judäa als so schön (צבי) gepriesen hatte, gleichviel ob Land oder Volk oder noch allgemeiner die treu jüdische Eigenheit. Auch der Zeitgenosse in den Sibyllinen kann dafür nicht Worte genug finden [1]. „Reich" aber ist das Land von selbst und wie reich durch sein Volk! Sofern reich „an Gold und Silber", von selbst „an Heerden und Höfen" (4, 3 ff.). „Der Stolz Israels" ist das dem Juden so theuere Land. Und das Land oder Volk allein ist im Stande zu sagen (16, 3 fg.): „Der Feind verhiess, meine Gefilde zu verbrennen, meine Jünglinge zu tödten, meine Säuglinge zu Boden zu werfen, meine Jungfrauen zu rauben." Wer preist auch das so siegreich gewordene Land und Volk anders als dieses selbst, Judith die Judith! (16, 1 fg.)

Das Volk Judäa's war es, welches Gott und den heiligen Satzungen so getreu blieb, in jener Periode der geschärftesten

1) Sib. V, 261: Göttlicher Spross, überreich (πάμπλουτε wie Judith VIII, 7.), du einzig begehrliche Blume (πεποθημένον ἄνθος), liebliches jüdisches Land (Ἰουδαία χαρίεσσα, ganz gleich Jehudith καλὴ καὶ ὡραία VIII, 7.).

Gesetzlichkeit, in seiner Trauerzeit so strenge fastete, „ausser an dem Sabbath, ja selbst dem Vorsabbath, an den Neumonden und Vorneumonden“, so wie an den Festtagen, die sie auf's heiligste hält. Judäa ist so gottesfürchtig, dass ihr Niemand Etwas nachsagen kann (VIII, 1—8.), keine solche Vergehen, wie sie unter den Heiden in Schwang gingen [1]).

Soll nun Judäa in einer zweiten E-Ster triumphirend leuchten, eine wirkliche Jüdin, eine Heroïne werden, welche das Schwert rächend gegen die Schänder ihres Blutes und Landes gezückt hat, dann ist sie die Nachkommin jenes Simeon, der das einst gethan hatte gegen den Schänder seines Blutes, der Schwester (1 Mos. 34, 25. 49, 5 f.). Sie ruft desshalb Gott selbst an, ihr dies Schwert Simeons zur Rache zu geben gegen die, welche wiederum Israels [Jacob's] Töchter gefangen haben (9, 2.). Aber warum ist sie eine Tochter Merari's? Merari ist vom Stamme des Levi (1 Mos. 46, 11.), welcher Gottes besonderer Diener und mit dem Simeon der Rächer seines Geschlechts, der Töchter Israels geworden war (1 Mos. 34. 49, 5.). Judith ist das vollends geworden, was Simeon und Levi zusammen waren. Jener ward der Ausgangspunkt ihres Geschlechtes, und dieser es durch einen der Söhne noch unmittelbarer, ein Merari ward ihr Vater. Ein gut jüdisches Geschlechtsregister aber musste zwanziggliedrig sein [2]), und für die übrigen Namen hatte nun die Poesie im ganzen A. T. das reichste Feld zur Auswahl. Wir aber haben in dieser, diesmal doch evident rein fingirten Genealogie nur ein merkwürdiges Beispiel mehr, welch Bedürfniss jüdisches Sinnen und Abbilden zu solchen Geschlechtsregistern hat und welche Freiheit es dabei üben kann.

Rein zur Umkleidung, zum blosen, aber reichen Rahmen des schönen Bildes von der hohen Frau aber gehörte auch nach Ester's Vorbild das sich auf's reichste und entzückendste Schmücken, so wie die Magd, von dem griechischen Uebersetzer nach der späten Gräcität *ἅβρα* genannt, d. h. Magd. Auf diesem

---

1) Sib. V, 262: φῶς ἀγαθὸν, σεμνόν τε τέλος πεποθημένον, ἁγνόν.

2) Vgl. Fritzsche zu 8, 1 fg. nach Ewald, Gesch. d. V. Isr. III. 2, S. 54, 6.

Fictionen-Boden ist es aber natürlich, wenn daraus noch Spätere (Vulg.) eine Abra oder gar Afra, wieder ein *nom. propr.* gebildet haben [1]).

In Bethulia hat schon Luther „eine Jungfrau“ gemerkt, ist aber gewiss zu weit gegangen, wenn er darin abermals das „heilige Volk“ selbst gezeichnet sah, als so unbezwingbar. Richtiger sah Bertholdt in der „Jungfrau Gottes“ die Veste Palästina's, welche damals uneingenommen blieb. Der Ausdruck entspricht einem allgemein orientalischen Bilde, wie Jes. 23, 12. von dem bis dahin nicht besiegten Volke Zidonien's sagt „Jungfrau-Tochter Zidon's“ [2]). Auch die seltsame Schreibart der LXX *Βεθυλουά* erklärt sich so vollkommen, wohl nur so [3]). Die Juden selbst mögen beim Hinblick auf die Feste der Brüder unter den Arabern, welche selbst Trajan uneingenommen stehen lassen musste, diesen Ausdruck angewendet haben.

---

1) Ein noch weiteres Phantasie-Erzeugniss ist das der Maler der Judith. Hierzu ladet ja auch dies Bild um so mehr ein, als es durchaus ein ideales, d. h. ein Bild in höchster Potenz ist. Einige dieser spätern Dichter oder Maler haben die Magd nun als Mohrin (Afra) abgebildet. Treffender würden sie den Holepher-Nehs mit mohrischem Typus abgebildet haben: »den Barbaren«; dieser ist ja ein wirklicher Mohr, nämlich ein Maurus, ein Mauretanier gewesen. — Ganz verfehlt dagegen, d. h. dem Buche Judith selbst ganz zuwider, ist eins der berühmtesten Judith-Bilder dadurch geworden, dass der nachfolgende Dichter, hier der Maler, die Judith in halber Raserei über die „an ihr verübte Gewaltthat des trunkenen Tyrannen“ das Schwert gegen ihn zückt. Die Darstellung der Scene (c. 12) schliesst den Gedanken zwar nicht unmittelbar aus, aber der Zusammenhang des Ganzen durchaus. Sie ruft ja auch [sachgemäss] c. 13, 19. ausdrücklich aus: „Der Herr hat mich behütet, dass ich nicht bin verunreinigt worden.“ Juditha, Judäa war eben nicht „unterworfen“, nicht entehrt worden; der Henker war wohl ganz auf sie versessen, aber nur „trunken“, und sie gerade durch ihre Festigkeit die Siegerin.

2) Vgl. Hitzig z. d. St. Auch „die Jungfrau“ der Alpenwelt hat von derselben Anschauung den Namen.

3) Der Uebersetzer fand wahrscheinlich geschrieben בְּתֻל־יָהּ und las nun das Bindezeichen für ein ו, also Βεθυλουία, woraus er λουά machte. Oder fand er das richtigere בְּתוּל־יָהּ, so wurde doch das luja so präponderirend, dieses u so betont lang, dass ihm vorher die Kürze υ resultirte.

Auch den Holofernes haben wir nach Grotius schon auf „den Satans-Henker" zurückgebracht, und nur noch zuzufügen, dass das zu Grund liegende חלפר־נחש von dem Griechen kaum anders geschrieben werden konnte als: 'Ολ[ε oder ο]φερ-Νε[oder η]ς, oder vielmehr als ein Wort 'Ολεφέρνης, da es im Griechischen kein Bindezeichen gibt [1]). Auch dieses Schimpfwort des Judengrimmes auf den wirklichen Schergen Quietus kann dem Dichter aus dem Volksmunde gegeben sein.

Zu einer noch weitern Ausführung des Triumph-Gesanges über den elenden Untergang des Henker-Legaten selbst eines Welteroberers wie Trajan trieb den jüdischen Dichter die patriotische Sehnsucht, dass doch endlich wenigstens die stammverwandten Nachbarvölker herankommen möchten zu dem Einen Gott Israels, und jetzt, wo Israel mit dessen Hülfe so triumphirend geworden war, war doch wahrlich Zeit dazu geworden. Diese Nachbarstämme von Moab und Ammon, welche die nächsten Augenzeugen dieses Sieges, der neuaufblühenden Freiheit Judäa's geworden waren, hatten jetzt alle Ursache, Freunde, Brüder Israels, Verehrer des einen Gottes und so auch Freunde des Lichtes zu werden, das von ihm ausgeht, gleich jenem Achi-Jud „dem Freund der Juden" (4 Mos. 34, 27, wie er nach dem Grundtext heisst), der zugleich oder ebendamit ein Achi-Or war (was LXX dafür gesetzt haben).

Eingekleidet wird diese patriotische Reflexion ganz sinnig so. Der Feldherr des Eroberers hört mit Zorn aber auch Staunen, dass die Juden zum Widerstand bereit sind, trotzdem er ringsum Alles niedergeschlagen hat. Er beruft die Anführer der Nachbarvölker von Moab und Ammon und will von denen hören,

---

1) Das ח ist ja auch von den ältern Griechen als blosser Hauch ausgesprochen, das H geworden, dessen erste Hälfte ⊢ zum c (sp. asp.) ward, während es sonst zur Bezeichnung des langen e lautbar wurde. Das zweite ח in נחש war also gar nicht wiedergebbar als durch η. Es verschlägt gegen diese Deutung Nichts, dass ein kappadocischer König, der Ariarath, diesen Beinamen 'Ολοφέρνης hatte (Appian in Syr. c. 47. Polyb. Leg. 126. vgl. Bertholdt S. 2555), sei dieser aus sonstigem Idiom hervorgegangen oder von den Abschreibern nur nach dem LXX-Namen so zugestutzt.

was das für Leute seien. Einer dieser Nachbar-Fürsten, ein Achior (Einer, der dies werden soll), bekommt nun die Geschichte Israels kurz zu erzählen (c. V.), deren Refrän ist: „jedesmal wenn Israel untreu gegen seinen Gott ist, unterliegt es; ist es aber Gott getreu, so ist es unüberwindlich; und es wird auch dich noch zu Schanden machen, wenn es seines Gottes Gesetz nicht verletzt." Die Heiden zürnen auf's Höchste über diese Rede und der siegestrunkene Henker-Feldherr vermisst sich nun, zu sagen, sein Imperator sei der Höchste, der sie vernichten werde, ohne dass sie ihr Gott schützen könne. Dieses soll der Nachbar und Freund Israels (der Achiud) noch selbst erfahren und wird desshalb ausgeliefert, in die Nähe der Veste Bethuljah gebracht (VI, 1—12.), bei welcher Gelegenheit denn der Erzähler den kräftigen Widerstand Israels mit Waffen jeder Art zeigen kann.

Aber wie schlägt die Vermessenheit und das Dräuen des Gottesfeindes in das Gegentheil um! Judith zieht als Siegerin daher und der Nachbar wird nun Zeuge, welch ein Gott Israels Gott ist, wie das ausharrende Gebet zu ihm auch in der tiefsten Noth hilft (c. 14, 1 fg.). Er eilt daher, nun seine Licht-Freundschaft zu bethätigen und vollkommen der Achiud und Achior zugleich zu werden, zum Judenthum, zum Lichte des Einen Gottes sich zu bekehren — ein Abbild alles willkommenen Proselytenthums.

Wer möchte die Möglichkeit leugnen, dass gar Manche in der Nähe Palästina's zu dem Gesetz des Gottes übergingen, welcher [in dem neuen Herrscher] seinem Volke so viel Achtung, so viel Hoffnung auf baldiges Wiedererstehen des Nationalheiligthums hatte werden lassen! Aber wer möchte auch die andere Möglichkeit verkennen, dass wir soweit reine Dichtung, gleichsam die erbauliche Nutzanwendung der begeistert geschilderten Geschichte vor uns haben.

Den höchsten Flug hat die jüdische Phantasie allerdings hier in der Beziehung gehabt, dass sie die Errettung Judäa's durch Judäa selbst herbeigeführt, das Henkerschwert des Lictor-Legaten gegen ihn durch die von ihrem Gebet gestärkte Jehudith selbst gezückt sein lässt, während die Politik des neuen Welt-

herrn von Beidem der unmittelbarste Grund war, und dass endlich das plötzliche Abziehen des römischen Heeres aus Palästina zu einem **eiligen** Abzug, zu einer Flucht gesteigert, zu einem glänzenden Sieg Israels, mit reicher Beute sogar (Jud. 15, 1 fg.) wird [1]). Denn die Römer haben sicher höchstens sehr unbrauchbares Gepäck und Gezelte, solche *impedimenta*, da gelassen.

Doch ist es wohl nicht so ganz unjüdisch, auch des kleinsten „Gewinnes“ (רבח) sich höchlichst zu freuen, und etwas Grosses auch in „Resten“ zu finden. Und das erste Mal ist es wohl nicht in der Geschichte, dass ein hartbedrängtes Volk laut über grossen Sieg jubilirt und Triumph gerufen hat, wenn der mächtige Feind aus eigenen, innern Gründen plötzlich innehielt oder umkehrte, wie in der Mongolen-, Hunnen- und Saracenen-Zeit. Obendrein hatte ja der „Assyrier“ schon in der Urzeit (Jes. 37, 36 fg.), Sanherib, so plötzlich abziehen müssen, ein reiches Lager hinterlassend — durch Gottes unmittelbares Einschreiten, in Folge einer Pest nach dem inbrünstigen Gebet zu Gott. Auch jetzt hatte ausdauerndes Gebet zu Gott noch errettet. Das jüdischtreue Wesen war so siegreich geworden durch Ausdauern, auch da, wo ein Mann für sich (— ohne Jehudith —) hätte verzagen, erliegen müssen.

Es war ein Sieg dieser treu ausharrenden, im Gebet erstarkten Eigenheit des jüdischen Volkes, wenn auch zunächst nur über die römische Politik, doch mittelbar auch über das Heer, das hier nicht hatte Meister werden können und abziehen musste, ein wirklich glorreicher Sieg gegenüber „den Persern und Medern“ (Jud. 16, 10.), die trotz so grosser Macht so bald unterlegen waren, und jetzt „die Kühnheit der Jehudith beschämt anstaunen mussten.“

Es kam nur darauf an, den vom Volke selbst anerkannten Sieg zu feiern, die erste Feier des Sieges über „Nabuchodonosor's Haus“, den vom Sanhedrin dem Nicanor- und Haman-Tag vor-

---

1) ὡς ἤκουσαν οἱ ἐν σκηνώμασιν ['Ασσύριοι — Ρωμαῖοι] — sc. [die Absetzung] den Fall des Legaten — ἐξέστησαν ἐπὶ τὸ γεγονός [so weit sicher].. ἐκχυθέντες ὁμοθυμαδὸν ἔφευγον ἐπὶ πᾶσαν ὁδόν.. v. 6: οἱ δέ ['Ιουδαῖοι] ἐπέπεσαν τῇ παρεμβολῇ 'Ασσούρ [dem römiseben Lager] καὶ ἐπρονόμευσαν αὐτοὺς καὶ ἐπλούτησαν σφόδρα. *Credat Judaeus Apella*, sagt **Eichhorn** dazu.

angestellten Jom Tirjanus zu verherrlichen, nachdem dessen Henkersknecht nicht blos gefallen, gestürzt, sondern auch getödtet *(occisus)*, also enthauptet war. Denn Allem zufolge ist Lusius sehr bald *iubente senatu*, noch *in itinere* (von Palästina nach Rom) hingerichtet worden, Ende 117 oder Anfang 118 u. Z., und der letzte Grund dieses Sturzes war ja nach Dio selbst die Ἰουδαία, die völlig zu unterwerfen ihn Trajan bevollmächtigt hatte, worauf er nun so siegestrunkenen Muthes versessen war.

Diese Momente zusammen haben dem patriotischen Poeten das concrete Bild gegeben. Das, was beide schon bestehende Feste boten, hatte sich jetzt neu verwirklicht. Jeder erkennt ja in der Ester so bald den Stern, den mild strahlenden Glücksstern Israels; E-Ster heisst ja sogar der Stern; sie ist in aller ihrer bezaubernden, auch die fremden Machthaber fesselnden Schönheit das Urbild jeder Jehudith, und es war nur die Nachbildung des Urbildes, welche jetzt die jüdische Treue, Judäa selbst, als so bezaubernd schöne Frau hinstellte. Andererseits war jetzt an die Stelle des männlichen Helden Juda (Maccabäus), der mit so kleinem Heere durch sein Gebet gestärkt den Schergen des seleucidischen Unterdrückers, den Nicanor geschlagen, getödtet hatte, diese Jehudith, ohne alles Heer in scheinbar völliger Schwäche, ein Weib getreten, die doch so siegreich ward blos durch die Kraft des Gebetes. Ester, die bezaubernd schöne Jüdin, die ihr Volk vom sichern Untergang errettete und Juda (Maccab), der den gotteslästerlichen Henkersknecht des Jehovahfeindes gestürzt, enthauptet hatte, — beide zusammen geben die Jehudith, so errettend durch ihre Schöne, so den Feind stürzend mit der Gebetstreue; sie ist die Ester, religiös geworden wie Juda, oder Juda schön geworden wie Ester. Ihr Preis ist die würdige Vorfeier der beiden Errettungs-Feste.

Die Thatsächlichkeit aber, dass der Henkersknecht des Götzendieners so plötzlich gestürzt ward und schliesslich um sein Haupt kam, einigte sich auf's Anziehendste mit dem, was das II. Maccabäer-Buch so kurze Zeit vorher (Anfang 116 u. Z.) so besonders hervorgehoben hatte, zur Anfeuerung des Volkes auch ausserhalb Palästina's: nur Gott getreu zu sein und dann der Hülfe vom Allmächtigen gewiss in den Kampf zu gehen auch

gegen den übermächtigen Feind. Es werde dann gehen wie einst zu Juda's Zeit (I. Macc. VII, 39—49.), es werde kommen zum Sturz jedes neuen Nicanor, „wenn er auch ein Heer hat so unzählig, wie der Sanherib Assur's. Er fällt zuerst, worauf das Heer die Waffen hinwegwirft und eilig flieht, Israel grosse Beute hinterlassend; ihm lässt dann Juda das Haupt abschlagen, das Jehovah gehöhnt hat, um es als Trophäe in Jerusalem aufzuhängen, damit es komme zum Siegesfest am 13. Adar." Dies hatte II. Macc. besonders betont, zum Ausgangspunkt seiner ganzen anfeuernden Neu-Erzählung gemacht (XV, 25—37.), auch „den Kopf des gotteslästerlichen Schergen besonders aufstecken lassen, dass man ihn in der Burg sehen konnte"; zu solchem Siege sollte es in dem neuen Kampf kommen. In Alexandrien war es freilich am Ende gar nicht zu solchem Siege gekommen: aber nicht jetzt in Judäa selbst, und durch die schöne, treue Judäa? Jubelte man am 13. Adar über den enthaupteten Henker, so konnte man es schon am 12. gleicherweise. Von hier aus hat denn Judith das enthauptende Schwert des Juda erhalten, und daher ist sie speciell des mit dem Schwerte rächenden Simeon und Levi (Merari) Tochter geworden. Nur war das Schwert, das hier von Jehudith (wenn auch nicht ὑπὸ doch ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας) geführt ward, in der That nicht das eigene, sondern das Henkersschwert des Henkers selbst, durch das er zu Fall kam.

Zur Ausführung hiervon ist nun zu dem zweiten oder ersten Urbild zurückgegriffen, welches das Hauptfest (am 14. 15. Adar) und das zugehörige Buch bot: die berückende Schönheit der Ester und das Gastmahl, wodurch es zur Katastrophe kommt. Aber zugleich ist auch auf das Urbild des Holofernes Lusius — seinen Herrn, den Nabuchodonosor Trajan selbst zurückgeblickt. So gross der Mann war, so hatte er doch zwei kennzeichnende Schwächen „er liebte Knaben und trank gern Wein" (Dio 68, 7. Spart. in Adr. c. 3.). So muss auch der Knecht durch Wollust und Trunkenheit gezeichnet, dadurch schliesslich zu Fall gebracht werden. Das nur war im Grunde das Neue, das Trajanische im Sieges-Bilde, mit dem der erste Jom Tirjanus gefeiert und die beiden folgenden Feiertage eingeleitet, gleichsam zusammen in Einem erfüllt werden sollten.

Endlich konnte man ja auch im Anfang 118 noch zuversichtlich hoffen, nach diesem Sieg Judäa's wird fortan so leicht kein Feind mehr Judäa bedrohen können. Hatte doch der neue Weltherrscher dem Volke sich so gefügig gezeigt, seinen höchsten Wunsch zugegeben. Der Dichter spricht schliesslich diese Hoffnung aus, der Form der ganzen Erzählung entsprechend als ein Faktum (XVI, 25.): „Und Keiner war mehr, der Israels Söhne erschreckte in den Tagen Jehudit's [in der Zeit der diesesmal so siegreichen Judäa, in dieser Zeit] und nachdem sie heimgegangen, noch lange Zeit." Der Ausdruck ist hier gegeben von dem nächsten Vorbild, der Geschichte Juda's (I. Macc. VII, 50.): „Es ward jetzt Ruhe für Judäa gegeben ἡμέρας ὀλίγας"; es ist also mit ἡμέρας πολλὰς (Jud. v. 25.) schon genug überboten.

Freier und darum auch voller hat diese Hoffnung, dass das schöne, liebe Judäa fortan ganz zur Ruhe kommen werde, der andere Jude dieser Zeit (Sibyll. V, 47 fg. 247 fg. 264 fg.) ausgesprochen. Er erwartet unter dem trefflichsten (πανάριστος) Mann, der des Meeres [Adria] Namen trägt, alsbald das goldene Zeitalter für Israel, volle Freiheit und Unbesieglichkeit auf immer (ἤματα πάντα):

„Wann das Persische Land einst frei sein wird von dem Kriege,
Frei von Verderben und Leiden [1]): dann wird der glücklichen Juden
Göttlich Geschlecht des Tags sich erheben, der Himmelsbewohner,
Welche umwohnen Jehovah's Stadt inmitten der Erde,
Selbst bis Joppe herab mit hoher Mauer umschliessen...,
Nicht mehr wird kriegsmörderischen Ton die Trompete ausstossen,
Nicht mehr durch rasende Hände des Feindes gehn sie zu Grunde,
Sondern Trophäen erheben sich...
Rasen wird nie mehr der unreine Fuss der Hellenen [2])
Dir im Lande umher..

So hoffte das jüdische Herz noch zu jener Zeit. Ueberhaupt bietet der sibyllinische Sang desselben zu dem Judith-Gesang, Angesichts derselben das unglückliche Volk halb berauschenden,

1) Nach der völligen Beendigung des Partherkrieges durch Adrian Dio 68, 33. Spart. c. 5.

2) Bleek und Friedleb haben „die Hellenen" speciell von Ptolemäern oder Seleuciden verstehen und daher auch hier ohne Grund ein älteres Stück, Interpolation suchen wollen. Es heisst einfach „dem Juden" gegenüber, „die Heiden" (Röm. I, 16 u. s. w.).

ebenso sehnlich gehofften als unerwarteten Glücks-Katastrophe, eine durchgreifende Parallele. Nur hat der Zweite mehr den Triumph schildern wollen, den die theure, schöne, treue Judith schon so herrlich davon getragen hatte, während das Mederreich so schmählich erlegen war; der Andere gab mehr der Hoffnung Raum auf nun baldiges Nahen des Höchsten. Aber beide gleich triumphirend, beide desshalb auch in gleichem Versteck, der Eine das Gehoffte aus einer Urzeit weissagend, der Andere das Herrliche wie aus der Urzeit erzählend, der Eine mehr an die Heiden sich wendend, um sie zur höhern Achtung des kleinen Volks zu mahnen, der Andere lediglich zum Frohlocken der Seinen dichtend und schreibend.

Aber beide in ganz derselben Zeit, Ende 117 oder Anfang 118, wenn auch in Betreff der Judith-Dichtung Alles dafür spricht, dass sie speciell zur Feier des ersten Jom Tirjanus, also vor 12. Adar 118 geschrieben, an demselben zuerst gelesen ist, auf jeden Fall aber weder ein Jahr früher, noch auch eins später. Denn schon im Verlauf dieses zweiten Jahres begann Adrian die so schmeichlerisch gegebene Erlaubniss zum Neubau des Tempels zu verkümmern oder durch die Bedingung, ihn an anderer Stätte zu bauen, zu vernichten. Das Volk war alsbald wieder bereit das Schwert zu ergreifen, ausser sich vor Schmerz: mit thränendem Angesicht vernahm es auf derselben Ebene Esdrelon versammelt die neuen Edikte, und nur durch R. Josua's Zureden wurde der neue Ausbruch der Empörung gehindert. Aber es wurde nun von ihnen nicht mehr gebaut, Adrian legte 119 u. Z. selbst Hand an, Jerusalem nicht blos, sondern auch den Tempel in Herrlichkeit herzustellen, um das schwierige Volk um so mehr an Rom zu knüpfen. So aber war nicht blos der Opferdienst neu gehindert, sondern der Tempel ward nun auch immer offenbarer dazu bestimmt, ein römischer, ein heidnischer zu werden, bis die schliessliche Dedicatio an den Jupiter Capitolinus (130 u. Z.) die letzte verzweifelte Erhebung unter Bar-Cosiba (132—135) herbeiführte, welche die Freiheit des irdischen Jerusalem auf immer vernichten sollte [1]).

---

1) Vgl. die nähere Nachweisung von dieser Folge, beziehungsweise

Je mehr nun das Ganze der Judith-Erzählung bis in's einzelnste Detail der Composition der Zeitgeschichte vom Jahre 115—118 u. Z. entspricht, im Besondern auch die beiden ausdrücklichen chronologischen Angaben — im 17ten Jahr schlug der Eroberer den Meder (115 u. Z.), im Frühjahr des 18ten setzte er den Krieg fort, der in Bestrafung der Aufständischen ausschlug (116 u. Z.), und im Frühjahr „zur Weizenerndte" des wieder folgenden Jahres (Jud. II, 27. 117 u. Z.) war der Rächer schon auf der Ebene von Damascus zerstörend angekommen —, um so auffallender lässt diese Erzählung den Krieg gegen den Parther „im 12ten" Jahre beginnen, was 110 u. Z. heissen würde, während doch unzweifelhaft nach allen echten Münzen und Inschriften Trajan erst 114 u. Z. den Krieg gegen den Parther beginnt, und an ein früheres Erheben oder Kriegankündigen ebensowenig zu denken ist.

Aber diese Zahlangabe gehört zu denen, wo der Text der Zeugen schwankt, d. h. wo die hebräische Bezeichnung verlesen ist. Die gewöhnliche Uebersetzung LXX (nebst Vet. Lat.) liest wohl I, 1: δωδεκάτῳ ἔτει, der Syrer aber bietet (Fritzsche S. 133.) *tertio decimo anno.* D. h. der Eine las יב, der Andere יג, und dies weist diplomatisch auf ein יד als die Grundlage; Beide haben die untere Linie mit gelesen, der Grieche das initial breit geschriebene ד, somit als ב genommen (also 10 × 2), der andere die untere Linie anders verstanden, als ג (also 10 × 3 gerechnet), während doch 10 × 6 markirt war, also 114 u. Z. genau angegeben [1]). Und daran kann am wenigsten Vulg. stören, die

Chronologie der Ereignisse in der a. Abhdl.: Ueber Clemens von Rom und die nächste Folgezeit. 1856. III. (VI.)

1) Schon bei der Zahlen-Divergenz über Mauern und Thürme (I, 3 f.) fanden wir ein ähnliches Verlesen. Gleicherweise aber ist II, 28. evident עכו (Acco) als עכנ ('Οχινά) gelesen worden, die untere Reihe mit, und VIII, 3. war ו (6) so breit geschrieben, dass ד (4) gelesen ward. Umgekehrt ist II, 25., wie schon Movers sah und auch Fritzsche erkennt, aus נבת ein יפת (aus Nabat ein Japhet) hervorgegangen, durch Weglassen der untern Linie, und gerade so (Seder Olam Rabbah bei Grätz S. 538) aus אסוינוס (Asafinus — Sabinus) ein אסוירוס (Asafirus), נ ein ר geworden.

nicht blos I, 1. ein *duodecimo anno* (mit LXX) bietet, sondern darnach II, 1. auch weiter rechnet, nämlich *tertio decimo* einführt. Hieronymus hat hier nur gleich Anfangs recht stark das ausgeführt, was er selbst ausspricht, *magis sensum e sensu, quam verbum e verbo* wiederzugeben, und zwar *sola ea, quae intelligentia integra invenire potuerit.* An dem alten lateinischen und dem LXX-Texte war aber hier wirklich sehr Sonderbares. „Im 12ten Jahre“ erhebt der Eroberer den Krieg (LXX I, 1), und erst im 17ten Jahr (LXX I, 13.) kommt es zum Krieg? Was liegt denn dazwischen? Dass Einige sich zu dem Angegriffenen stellen (I, 6.) und der Eroberer Andere auffordert (I, 7—12.), nicht Faktisches. Eine von beiden Angaben ist also abenteuerlich oder unrichtig, hat schon Hieronymus gefühlt; er hat daher sich an die erste gehalten (δωδεκάτῳ), die sowohl den Krieg erheben als führen lassen, daher auch alles Andere gestrichen, um nun alsbald im folgenden Jahre (also *tertio decimo*) die angedrohte Rache sofort zur Ausführung zu bringen.

So aber hat dies 13te Jahr bei Hieronymus allerdings eine textkritische Bedeutung, nur keinerlei urkundliche, sondern die, auf das wirklich Corrupte des gewöhnlichen griechischen Textes aufmerksam zu machen. Dies liegt aber nicht an dem 17ten Jahre des Kampfes (I, 13. LXX), noch an dem 18ten Jahre der Kriegsfortsetzung, denn darüber herrscht bei keinem eigentlichen Texteszeugen ein Zweifel, sondern an dem Anfang mit dem 12ten Jahre. Und schon danach ist mit aller Sicherheit zu schliessen: der Erzähler will durchgängig ein Jahr nach dem andern folgen lassen: im 16ten Jahr erhebt der Eroberer den Krieg: zu dem Bedrohten treten die Bundesgenossen, ihm aber sagt man ab, wesshalb er zürnt; im 17ten Jahre kommt es zum Kampf und so schnell zum Fall des Meders, und im 18ten Jahre beginnt dann ebenso bald die Rache an den Absagenden, beginnt schon der Zug gegen das aufständische Judäa.

Aus innern wie aus äussern Gründen ist also wenn irgend so hier, gleich im Anfang der Text verlesen, entstellt, und der Verfasser hat gleich mit den ersten Worten „Im Jahre י״ך des Nabuchodonosor — aber von Assyrien — erhob dieser Krieg gegen den Meder von Ecbatana — aber auch Rhagä — „seine

Zeit, die Zeit seiner Geschichte markirt, ganz wie sein Vorgänger in der Apocal. Esra's (Esr. IV, c. III, 1., d. h. nach Abschneiden der Interpolation c. I, 1.) gleich zu Anfang seine Zeit dem sinnenden Leser zu verstehen gegeben hat: „Im 30sten Jahre der Zerstörung der Stadt [durch Nebukadnezar — Titus] war ich in Babylon [— Rom], d. h. im zweiten des neuen Nebukadnezar — Trajanus schaute und schrieb ich dieses. So sagt auch unser Apokalyptiker: im 16ten Jahr des Nebukadnezar [— Trajanus] begann der grosse Krieg, der zwar sobald schon, im 17ten, zum Fall auch der grössten irdischen Bollwerke führte und nach den Winterquartieren im 18ten sobald uns bedrohte, aber nun [im 19ten] zu so glorreichem Siege Jehudith's geführt hat.

Hiernach wird es wohl keines besondern Rückblicks auf die frühern Deutungs-Versuche bedürfen, die ja am Ende sämmtlich das aussagen, was de Wette aussprach „ich verstehe das Buch ganz und gar nicht", was ja auch das faktische Resultat der neuesten philologischen Bearbeitung ist. Es könnte sich nur noch fragen, warum man nicht längst auf den Theil der altisraelitischen Geschichte gekommen ist, der von dem Buche wenn auch poetisch und unter Hülle, doch so unverkennbar treu und umständlich erzählt wird. Die Entstehungszeit des Buches scheint auch dieses völlig zu erklären, es gehört aber dazu ein näheres Eingehen auf die Geschichte dieser altisraelitischen Literatur überhaupt, die blos griechisch erhalten, in die griechischen *biblia* von den Christen eingefügt ist, so aber mit dem Namen Alttestamentliche Apokrypha auch den Schein vorchristlicher Entstehung erhalten hat. Nur tritt innerhalb dieser auf immer dem Geiste nach alttestamentlichen Literatur gerade bei demjenigen Theile, dessen Hülle am durchsichtigsten, dessen Entstehungszeit am evidentesten ist oder sofort wird, sobald nur der richtige Blick, nach Josephus Zeit sich eröffnet hat, dem ein besonderes Hinderniss entgegen, die altkatholische Clemens-Tradition, die scheinbar festeste unter allen. Und diese hat erst durch die neueren Fortschritte der Kritik, erst seit Baur sich hinreichend zu lichten begonnen, um nun durch die definitive Entschleierung der Judith selbst ihre schliessliche Lösung zu finden. In der That: Clemens und Judith brauchten nur in kritischen Contakt

gesetzt zu werden, die neutestamentliche Kritik Baur's mit der alttestamentlichen von Hitzig: und die Hülle fällt alsbald von Beidem durch diese eine geschichtliche Kritik, welche wohl recht genau alttestamentliches von neutestamentlichem Wesen zu unterscheiden versteht, aber am wenigsten Buchbinder-Arbeit noch zu einem chronologischen Kriterium zu machen im Stande ist, ebensowenig als irgend eine katholische Tradition.

II.

Die Evangelienfrage

und ihre neuesten Behandlungen von Weisse, Volkmar und Meyer.

Von

A. Hilgenfeld.

(Fortsetzung und Schluss.)

II. Die johanneische Evangelienfrage.

Bei dem Johannes-Evangelium handelt es sich bekanntlich um den apostolischen Ursprung, welchen Meyer auch in der neuesten Ausgabe seines Commentars gegen alle neuern kritischen Forschungen ernstlich verficht, dessen Bedeutung dagegen bei Hrn. Volkmar sogar zu der Behauptung gesteigert wird, dass dieses Evangelium erst gegen 160 entstanden sein könne [1]. Es könnte nun zwar scheinen, als sei der ganze, so lebhafte Streit

1) Wenn Hr. Volkmar a. a. O. S. 552 meine Ansicht, dass das vierte Evangelium schon in der Zeit 120—140 n. Chr. geschrieben ist, als eine blosse, zur Abwechslung eingeführte »Confusion« rügt, so tröste ich mich damit, dass er selbst (a. a. O. S. 479 f.) eine Bekanntschaft der Ignatiusbriefe (ad Philad. 7, ad Rom. 7.) zugibt, da er gewiss nicht viel Glauben finden wird, indem er diese Briefe erst nach 168 setzt (a. a. O. S. 491 f.).

über das Johannes-Evangelium nun endlich zu seiner völligen Erledigung gekommen, wenn man liest, wie Hr. Weisse (a. a. O. S. 49 f.) gleichmässig das Recht der Gegner und das Recht der Vertheidiger anerkennen, zugleich die apostolische und die nachapostolische Abfassung behaupten will. Setzt man die Aechtheit des ersten johanneischen Briefs voraus, so braucht man nur aus den johanneischen Christusreden einen gleichartigen, ächt apostolischen Kern herauszuschälen [1]). Die Vertheidiger der überlieferten Ansicht können sich dann damit trösten, dass es in den johanneischen Christusreden einige ächte Bestandtheile gibt; aber auch die Gegner können sich dabei beruhigen, dass selbst in diesen ächten Stücken nicht der geschichtliche Christus, sondern immer nur der Apostel selbst spricht, seine eigene Ansicht und Theologie vorträgt (a. a. O. S. 91), wie denn Hr. Weisse sogar von der „verschwommenen Gestalt“ redet, welche die überlieferten Reden des Herrn im vierten Evangelium angenommen haben (a. a. O. S. 96). Aber ist dieser wohlgemeinte Vermittelungsvorschlag wirklich durchführbar? Tritt in dem Johannes-Evangelium irgendwie eine ähnliche Verschiedenheit der Bestandtheile hervor, wie in dem Matthäus-Evangelium? Und wer will es den Vertretern beider Seiten verdenken, wenn die Einen diesen matten Widerschein der apostolischen Abfassung für nichts achten, die Andern sich an denselben gar nicht kehren? Die geschichtliche Wahrheit soll ja doch einmal nur auf der Seite der Synoptiker sein, und Hr. Weisse sagt selbst: „Wenn irgendwo der Spruch des alten Hesiod sich bewährt, dass die Hälfte mehr als das Ganze ist: so ist es an dem Janusbilde, welches von der Persönlichkeit des Herrn aus der Vermengung der synoptischen und der johanneischen Züge hervorgeht. Ertrage es, die eine Hälfte dieses Doppelbildes aufzugeben, und die andere wird dir sogleich in einer zuvor nicht geahnten Herrlichkeit leuch-

1) Dieser Kern besteht nach Weisse (a. a. O. S. 111 f.) aus Folgendem: dem Prolog Joh. 1, 1—18., aber mit Ausscheidung der angeblichen Einschiebsel V. 6—8. 15. 17., ferner 3, 13—21. 31—36. 5, 19—27., aber mit Ausmerzung der Anfangsworte von V. 19., einiger Worte in V. 20. und des ganzen V. 24., endlich aus den Reden K. 14—17., aber mit Lostrennung des Erzählenden und Dialogischen.

ten, während, solange du beide in Vereinigung festzuhalten dich bemühst, die Anschauung der einen dir nothwendig durch die andere getrübt und verkümmert wird" [1]). Bei einem Evangelium, welches so sehr ein Werk aus Einem Gusse ist, kann es der Theilungs-Hypothese unmöglich besser ergehen, als bei den paulinischen Briefen, welche Hr. Weisse gleichfalls ohne eine Ahnung von ihrer innern Einheit in verschiedene Bestandtheile auflösen will und ganz nach Art des Marcion von angeblichen Einschiebseln zu reinigen versucht [2]).

Wird es also auch ferner wohl dabei bleiben, dass man sich nur für oder gegen den apostolischen Ursprung des Johannes-Evangelium entscheiden kann: so kommt hier vor Allem die Vertheidigung in Betracht, welche man der kritischen Ansicht noch immer gegenüberstellt [3]). Niemand bezeichnet mehr den zähen

---

1) Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums. Leipz. 1855, Thl. I. S. 152.

2) In seiner Philos. Dogm. I. S. 144 f. deutet Hr. Weisse gewisse Ergebnisse einer „positiven" Kritik der paulinischen Briefe an. Die unverfälschte und massgebende Urkunde, welche wir von dem Apostel Paulus haben, soll, abgesehen von dem kleinen Briefe an Philemon, nur der erste Korinthierbrief sein. Dagegen ist der zweite Korinthierbrief aus drei verschiedenen, zu verschiedenen Zeiten an die Gemeinde von Korinth gerichteten Sendschreiben zusammengesetzt, von denen das erste (K. 1—7) das späteste ist. In dem Römerbriefe ist (K. 9—11. 16, 1—20.) ein anderes Sendschreiben, gerichtet an eine kleinasiatische Gemeinde, wahrscheinlich zu Ephesus, eingeschoben. Der Philipperbrief besteht aus zwei Sendschreiben an die Gemeinde zu Philippi, von denen das zweite, in seinem Eingange, wie alle diese eingeschobenen Stücke, verstümmelt beginnt (3, 3.). Die Briefe an die Römer und an die Philipper sind überdiess noch mit einer fortgehenden Reihe von Interpolationen durchwoben, ebenso die Briefe an die Galater und an die Kolosser. Auch der zweite Brief an Timotheus und der Brief an Titus haben noch einen kleinen authentischen Kern (2 Tim. 4, 9—22. Tit. 3, 12—15.).

3) Ueber Volkmar's Darstellung des Johannes-Evangelium bemerke ich nur so viel, dass sie sehr wenig vermittelt ist, wenn doch einmal die Evangelienbildung in dem katholischen Matthäus-Evangelium zu einem wirklichen Abschluss gekommen sein soll. Es muss im Grunde Alles noch einmal von vorn anfangen, damit das Johannes-Evangelium als das Evangelium der wahren Gnosis entstehen kann. Nachdem die Evangelienbildung von dem paulinischen Urevangelium bis zu dem katholischen

Widerstand, welchen man immer nach allen Ergebnissen der kritischen Geschichtsforschung entgegenstellen zu müssen meint, als Hr. Dr. Meyer in der neuesten Auflage seines Commentars. Wie wenn er seine eigene Urtheilslosigkeit in allen Fragen der höhern Kritik offen zur Schau tragen wollte, flüchtet er sich in den Einleitungsfragen unter das Ansehen Ewald's, und wie wenn er seine Vertheidigung der apostolischen Abfassung des vierten Evangelium von vorn herein mit dem Festhalten veralteter, längst überwundener Ansichten und mit der leichtgläubigsten Akrisie gleichstellen wollte, tischt er sogar noch die frühere Abfassung der clementinischen Homilien vor den Recognitionen auf (a. a. O. S. 10.) und ergreift mit Freuden die Citate aus dem vierten Evangelium in der kürzlich herausgegebenen Clavis des Melito von Sardes, welche jedem Kenner sogleich ihren ziemlich späten Ursprung kundgibt [1]). Ein Exeget, dem solche Beweisgründe nicht zu schlecht sind, kann denn freilich auch die apostolische Abfassung des Johannes-Evangelium noch immer aufrecht erhalten [2]).

Matthäus herabgesunken ist, erreicht sie ihre höchste Vollendung wieder in dem Johannes-Evangelium. Bei den Synoptikern steht das Letzte am tiefsten; das Johannes-Evangelium ist dagegen zugleich das letzte und das höchste. Volkmar stellt selbst seine Auffassung der Evangelienbildung hauptsächlich als eine Combination der Kritik Wilke's und Bruno Bauer's mit den Ergebnissen F. C. Baur's dar (a. a. O. S. 554). Aber lässt sich so Verschiedenartiges wirklich vereinigen? Dürfen wir die reine Vollendung der Evangelienbildung so gleichmässig an den Anfang und an das Ende setzen, nachdem ihr steigendes Sinken einmal zwischeneingetreten ist?

1) Vgl. meine Anzeige des Spicilegium Solesmense T. 11, III. (herausgegeben von J. B. Pitra, Paris 1855) in dem Literar. Centralblatt 1856, Nr. 18, S. 277 f., womit sich neuestens Dr. Baur ganz einverstanden erklärt hat (Theol. Jahrb. 1857, S. 241).

2) Da Hr. Dr. Meyer fast auf jeder Seite meine Ansichten ablehnend erwähnt, so darf ich wohl darauf hinweisen, dass er es gleichwohl nicht verschmäht hat, stillschweigend auch in rein sprachlicher Hinsicht von mir zu lernen. Man vergleiche nur, was er jetzt über das μᾶλλον Joh. 3, 19. bemerkt, mit den beiden frühern Auflagen seines Commentars und mit meinen Nachweisungen in der Schrift über die Evangelien S. 255, Anm. 1.

Bei dem Endergebniss über den Ursprung des Johannes-Evangelium bin ich in meinem Werke über die Evangelien S. 321 f. zunächst davon ausgegangen, dass der ganze Inhalt desselben nur die Ausführung der im Prolog ausgesprochenen Grundidee ist, und dass sich das Evangelium als eine von dieser höhern Auffassung durchdrungene Verarbeitung des synoptischen Geschichtsstoffs erweist. Auch Hr. Meyer muss in dem Johannes-Evangelium ausser dem allgemeinen Zwecke, die Messianität Jesu nachzuweisen, noch die besondere Eigenthümlichkeit seiner erhabenern und geistigern Anschauung und Tendenz anerkennen, Jesum als den menschgewordenen Logos als den Inhaber und Verleiher des göttlichen und ewigen Lebens darzustellen. Dazu soll aber noch die Unabhängigkeit des Augen- und Ohrenzeugen von vorhandenen Diegesen und die selbstständige eigenthümliche Zusammenfassung und Wiedergabe der Lehren Jesu von ihrem alles Einzelne bestimmenden und zur Einheit verbindenden Mittelpunkte aus nebst der nächsten Bestimmung der Arbeit für Leser, welche mit der griechisch-jüdischen Spekulation bekannt sein mussten, hinzukommen und dem Buche die charakteristische Gestalt, welche es hat, geben (a. a. O. S. 31). Das Evangelium stellt also die Gnosis, aber die reine und ächte dar. Von diesem Standpunkt aus hat der Evangelist durch die glaubwürdigste Darlegung der Geschichte und Lehre Jesu seinen Zweck erreicht. Man fasse aber nur das Verhältniss dieses Evangelium zu den Synoptikern und seine eigenthümliche Gnosis schärfer in's Auge, um die Haltbarkeit dieser ganzen Ansicht zu prüfen!

1) Das Verhältniss des Johannes-Evangelium zu den Synoptikern.

Die alte Kirche schrieb dem Johannes-Evangelium den Zweck einer Bestätigung und Ergänzung der synoptischen Evangelien zu. Es ist nun eine merkwürdige Erscheinung, dass man diese altkirchliche Ansicht weit mehr auf der kritischen als auf der neukirchlichen Seite festhält. In der That, wenn auch nur so viel feststeht, dass das Johannes-Evangelium die drei synoptischen voraussetzt, so ist sein Ursprung in dem zweiten christlichen Jahrhundert bereits erwiesen. Und wenn es wesentliche Bestand-

theile der Geschichte aus den synoptischen Evangelien, selbst aus den beiden letzten, geschöpft hat, ja in dieser Aneignung sogar ein umbildendes Verfahren beurkundet, so zerrinnt die apostolische Augenzeugenschaft seines Verfassers ohne Weiteres von selbst. Daher die eigene Erscheinung, dass sich gerade die neuern Vertheidiger der apostolischen Abfassung am weitesten von der altkirchlichen Ansicht entfernen. Selbst Weisse, der doch nur ein Stückchen von der apostolischen Abfassung stehen lässt, weist in dem hochtrabenden Tone, den er sich von Ewald angewöhnt zu haben scheint, die Annahme einer absichtlichen Ergänzung und Berichtigung der synoptischen Erzählungen ganz von der Hand (a. a. O. S. 57). Noch weniger kann Meyer sich zu derselben verstehen, weil er die apostolische Abfassung ungeschmälert aufrecht erhalten will. Hatte er in der zweiten Auflage (S. 29) noch so viel zugegeben, dass der Evangelist nicht blos die galiläische Tradition, welcher er einmal (3, 24.) direkt entgegentrete, sondern auch wahrscheinlich die schriftlichen Diegesen dieser Tradition, die bereits im Umlaufe waren, theilweise, und unter denselben besonders das Evangelium des Matthäus, kannte: so scheint er jetzt in der dritten Auflage (S. 31) die zugestandene Bekanntschaft mit dem Matthäus-Evangelium zurückzunehmen. Der Evangelist soll ausser der galiläischen Tradition, welcher er 3, 24. beiläufig direkt entgegentrete, nur noch die unbestimmten schriftlichen Diegesen dieser Ueberlieferung, welche bereits im Umlaufe waren, theilweise gekannt haben. „Aber gerade die völlige Nicht-Abhängigkeit von dieser Tradition und ihren schriftlichen Erzählungen, bei dem Zwecke der höhern messianischen Beweisführung, den er im Auge, und bei dem reichen Stoff, aus welchem er ausgewählt hatte, macht seine theilweise Uebereinstimmung und doch weit mehrfache Abweichung von den Synoptikern, sowie überhaupt sein ganzes, nicht tendenzmässig angethanes Verhältniss zu ihnen begreiflich, wobei die Berichtigung und Ergänzung zwar oft als Folge und Ergebniss herauskommt, aber nie als erreichte Absicht zu betrachten ist.“ Der Evangelist soll also einerseits ganz unabhängig von den Synoptikern, andererseits mit der höchsten und glaubwürdigsten Kenntniss des Thatbestandes geschrieben haben. Lässt

sich diese Ansicht wirklich durchführen, lässt sich namentlich die Berücksichtigung der synoptischen Ueberlieferung auf die einzige Stelle Joh. 3, 24. beschränken?

Der Evangelist setzt ja gleich zu Anfang eine Bekanntschaft mit dem synoptischen Geschichtsstoff sogar bei seinen Lesern voraus, indem er die Taufe Jesu nicht selbst erzählt, sondern nur in dem zweiten Zeugniss des Täufers (1, 31—34.) als geschehene Thatsache erwähnt werden lässt. Ist nun aber die Voraussetzung des synoptischen Geschichtsstoffs und der Bekanntschaft mit demselben nicht zugleich eine Voraussetzung der synoptischen Evangelien selbst? Sollen wir es glauben, dass zur Zeit unsers Evangelisten (selbst wenn er der Apostel Johannes gewesen sein sollte) die Bekanntschaft mit der evangelischen Geschichte mehr durch mündliche Ueberlieferung, als durch schriftliche Evangelien begründet worden sei? Und wie kann der johanneische Bericht den Vorzug einer apostolischen Darstellung behalten, wenn man seine Schilderung des Täufers mit dem Evangelium des Apostels Matthäus zusammenhält? Das ursprüngliche und apostolische Matthäus-Evangelium lässt den Täufer noch in der Mitte der Laufbahn Jesu zweifelhaft sein, ob er Jesum für den Messias halten soll (11, 2 f.), da er erst in der kanonischen Bearbeitung 3, 14. 15. Jesu mit der Anerkennung seiner höhern Würde entgegenkommt. Kann nun das vierte Evangelium, welches den Johannes gleich von vorn herein die Messiaswürde Jesu nebst der erlösenden Bedeutung seines Todes verkündigen lässt (1, 29 f.), von einem Apostel herrühren? Kann das Leiden des Messias, welches die Jünger Jesu so schwer zu fassen vermochten (Matth. 16, 21 f.) schon für seinen Vorläufer eine so ausgemachte Sache gewesen sein? Hier bleibt für Hrn. Meyer (a. a. O. S. 86 f.) nichts übrig, als zu dem Wunder einer dem Johannes ertheilten göttlichen Offenbarung seine Zuflucht zu nehmen. In der That kann man nur durch ein Wunder der Anerkennung des eigenthümlichen Verhältnisses entgehen, in welchem das Johannes-Evangelium schon hier zu den Synoptikern steht, dass es gerade da, wo diese aufhören, anfängt, die Erkenntniss der Messiaswürde Jesu und die Nothwendigkeit seines Leidens, welche den Jüngern erst so spät aufging, schon bei seinem Vorläufer voraussetzt.

Wie schlagend bewährt sich dieses allgemeine Verhältniss der johanneischen Darstellung zu der synoptischen schon bei der Bildung des ersten Jüngerkreises Jesu! (1, 35—42.) Simon, der hier nicht mehr, wie bei den Synoptikern, der erstberufene Jünger Jesu ist, erhält ja bei Johannes 1, 41. gleich von vorn herein den Kephas-Namen, den er bei Matthäus 16, 17 f. erst in Folge seiner Erkenntniss der Messiaswürde Jesu bekommt. Das vierte Evangelium geht also noch einen Schritt weiter, als Markus 3, 16. und Lukas 6, 14., welche diese Benennung doch immer erst bei der Auswahl der Zwölfapostel mittheilen. Was hilft es nun, diese bestimmte Aussage des Apostels Matthäus ohne Weiteres zu Gunsten des vierten Evangelisten zu beseitigen? Mit welchem Rechte darf Hr. Meyer behaupten, Jesus sei erst in den synoptischen Evangelien zu dem Vorrang des erstberufenen Jüngers gekommen, die eigene Erinnerung des Johannes gehe diesen Berichten vor? (a. a. O. S. 96.) Hält man sich vielmehr an den apostolischen Bericht des Matthäus, so erkennt man ganz deutlich, wie der vierte Evangelist dazu kam, die Benennung des Simon schon bei seinem ersten Eintritt in den Jüngerkreis mitzutheilen, nachdem Markus und Lukas dieselbe schon in die Apostelwahl hinaufgerückt hatten. Auch die Anerkennung Jesu als des alttestamentlichen Messias, zu welcher die Jünger bei den Synoptikern erst kurz vor dem Leidenswege Jesu gelangen, wird ihnen hier gleich bei dem ersten Eintritt in den Jüngerkreis ausdrücklich beigelegt (1, 42. 46. 50.). Das Johannes-Evangelium macht also gerade das, was bei den Synoptikern Endergebniss ist, zu der Grundvoraussetzung seiner höhern Darstellung. Wenn Hr. Meyer a. a. O. S. 101 von dieser Auffassung sagt: „Bei Johannes aber nicht den wirklichen Geschichtsbestand, sondern ein eigenes Gebilde im Dienste seiner Idee zu finden, beruht auf der Grundansicht von der Unächtheit des Evangeliums, dessen Verfasser die Geschichte zur Form seiner Idee gestaltet habe“: so wird, wie Jeder sehen muss, der wahre Gang meines Verfahrens geradezu umgekehrt. Nicht desshalb, weil ich das Johannes-Evangelium nicht für apostolisch halte, habe ich diesen Bericht für ungeschichtlich erklärt, sondern vielmehr desshalb, weil er die Erkenntniss der Jünger, deren allmäligen Fortschritt

die Synoptiker darstellen, von vorn herein fertig sein lässt, habe ich ihn in meiner Schrift über die Evangelien S. 246 für den spätern und ungeschichtlichern, der von keinem Augenzeugen herrühre, erklärt. Und was hat Hr. Dr. Meyer gethan, um dieses Urtheil zu widerlegen?

Es ist eine zwar flüchtige, aber merkwürdige Berührung mit den Synoptikern, dass auch der vierte Evangelist das öffentliche Auftreten Jesu nicht beginnen kann, ohne (ähnlich wie Matth. 4, 13 f.) seine Uebersiedlung nach Kapernaum zu erzählen (Joh. 2, 12.). Zwar geht er alsbald wieder seinen eigenen Weg, indem er das wirkliche Auftreten Jesu sogleich nach der Hauptstadt des jüdischen Volks verlegt (2, 13—21.). Aber um so mehr verdient es Beachtung, dass die Berührung mit den Synoptikern auch hier nicht fehlt. Der erste Eintritt in Jerusalem wird Joh. 2, 14—17., ganz wie bei den Synoptikern (Matth. 21, 12 f. Mark. 11, 11. Luk. 19, 45.) durch eine Reinigung des Tempels von dem Marktunwesen bezeichnet. Und wie bei den Synoptikern gleich nach der Tempelreinigung die Frage der jüdischen Machthaber nach der Machtvollkommenheit Jesu folgt, so richten die Juden auch Joh. 2, 18. an Jesum die Frage, wodurch er die Berechtigung zu solcher Handlungsweise zeige. Weil die Juden aber gerade nach einem Zeichen (σημεῖον) für solches Auftreten verlangen, so streift die johanneische Erzählung auch an die synoptische Zeichenforderung Matth. 12, 38 f. 16, 1 f. Mark. 8, 11 f. Luk. 11, 29 f. an. Wenn also die Antwort Jesu an den Ausspruch bei der synoptischen Zeichenforderung Matth. 12, 39 f. von dem Zeichen der Auferstehung erinnert, so berührt sie auch den Ausspruch über den Tempel, welcher Jesu bei Matth. 26, 61. Mark. 14, 58. von falschen Zeugen beigelegt wird. Trotz aller scheinbaren Eigenthümlichkeit stösst man hier fast bei jedem Schritte auf synoptische Bestandtheile, und es kann nur die Frage sein, wie dieses Verhältniss zu beurtheilen ist. Derselbe Meyer, welcher bei der Bildung des Jüngerkreises die geschichtliche Wahrheit nur auf der Seite des Johannes fand, will sie hier einmal auf beiden Seiten festhalten (a. a. O. S. 112 f.). Zweimal soll Jesus den Tempel gereinigt haben, einmal zu Anfang, dann am Ende seiner Wirksamkeit, obgleich sich eine wesent-

liche Verschiedenheit beider Handlungen gar nicht ersehen lasse! Zweimal sind die jüdischen Machthaber mit der Frage nach seiner Machtvollkommenheit zu ihm getreten. Zweimal (oder wenn wir schon bei Matthäus doppelt zählen, dreimal) haben die Juden von Jesu ein Zeichen gefordert, zweimal hat Jesus dieses Verlangen mit Hinweisung auf das grosse Zeichen seiner Auferstehung abgeschlagen! So unnatürlich diese Behauptung schon an sich ist, so sehr widerstreitet sie auch dem eigenen Verfahren des Hrn. Dr. Meyer [1]). Freilich geht es hier nicht mehr so leicht an, dem Johannes auf Kosten der Synoptiker den Vorzug zu geben. Wer würde es denn glauben, dass die Synoptiker alles das, was das Johannes-Evangelium hier zusammenfasst, in die entlegensten Stellen auseinander geworfen haben? Desshalb brauchen wir zwar nicht die Tempelreinigung, Zeichenforderung u. s. w. in dem Leben Jesu zu verdoppeln, wohl aber sollte man sich nicht gegen den klaren Augenschein verschliessen, dass die johanneische Darstellung sich ganz einfach als eine eigenthümliche Fortbildung und Zusammenfassung der synoptischen Bestandtheile erklärt. Wenn das Johannes-Evangelium das reformatorische Auftreten Jesu in Jerusalem gleich in den allerersten Anfang seiner Wirksamkeit verlegt, so ist das gar nichts Andres, als wenn es den Jüngern von vorn herein die Erkenntniss der Messiaswürde Jesu zuschreibt. Und wenn Jesus Joh. 2, 19. von dem Heiligthum seines Leibes sagt: „Löset diesen Tempel auf und in drei Tagen will ich ihn auferwecken", so hatte ja schon Markus 14, 58. der falschen Anklage bei Matthäus 26, 61: „ich kann das Heiligthum Gottes zerstören und in drei Tagen auf-

1) Derselbe hält (a. a. O. S. 355 f.) bei dem Einzuge Jesu in Jerusalem (Joh. 12, 12—19., vgl. Matth. 21, 1—11. Mark. 11, 1—10. Luk. 19, 29—44.), ungeachtet der Hauptabweichung, dass Jesus bei Johannes von Bethanien aus in die heilige Stadt einzieht, an der Einerleiheit der Begebenheit fest. Wie kann derselbe Exeget, der an einer doppelten Tempelreinigung und Zeichenforderung so ganz und gar keinen Anstoss nimmt, hier auf einmal die Annahme eines doppelten Einzugs in Jerusalem verwerfen! Trifft es nicht auch auf die Tempelreinigung zu, was Meyer von dem Einzuge in Jerusalem sagt, dass sie nur in ihrem einmaligen, durch die Umstände wie zufällig gewordenen Verlaufe die ethische Harmonie mit dem Charakter Jesu behält?

bauen", die eigenthümliche Wendung gegeben: „ich werde diesen mit Händen gemachten Tempel zerstören und in drei Tagen einen andern, nicht mit Händen gemachten, erbauen." Hiermit hatte der Ausspruch bereits eine Beziehung auf die Auferstehung Jesu erhalten, mit welcher eine geistige Gottesverehrung an die Stelle des jüdischen Tempelkultus treten soll, und es blieb nur noch der einzige Schritt übrig, den Ausspruch gänzlich nach der Idee der Auferstehung umzugestalten, welche Jesus schon Matth. 12, 39 f. als das einzige Zeichen für die ungläubigen Juden angedeutet hatte, den Menschensohn nach seiner irdischen Erscheinung, der sich schon Matth. 12, 6. für höher als den Tempel erklärt hatte, als das wahre Heiligthum Gottes zu bezeichnen.

In ein ganz eigenthümliches Verhältniss zu den Synoptikern tritt das Johannes-Evangelium, indem es Jesum und den Täufer zugleich in Judäa wirken lässt (3, 22—36.). Der Täufer Johannes, welcher nach dem apostolischen Zeugniss des Matthäus 11, 2 f. noch späterhin zweifelhaft war, wofür er Jesum halten solle, bezeugt hier noch einmal bestimmt das übernatürliche Wesen Jesu. Kann man noch zweifeln, auf welcher Seite die geschichtliche Wahrheit ist? Das vierte Evangelium widerspricht hier sogar der bestimmten Angabe der Synoptiker, bei welchen Jesus erst nach der Gefangennehmung des Täufers seine öffentliche Wirksamkeit beginnt (Matth. 4, 12. Mark. 1, 14.). Und der Evangelist ist sich dieser Abweichung wohl bewusst, da er 3, 24. ausdrücklich bemerkt, Johannes sei damals noch nicht verhaftet gewesen. Hr. Meyer findet das Richtige wieder nur auf der Seite des Johannes, welchem er hier einmal die bestimmte Absicht zuschreibt, die galiläische Ueberlieferung zu berichtigen. In der That bedarf aber nicht die galiläische, durch den Apostel Matthäus bezeugte Ueberlieferung, sondern vielmehr nur das Urtheil des Hrn. Meyer der Berichtigung. Gerade aus dieser Stelle erkennen wir recht deutlich, dass der Evangelist bei aller Freiheit seiner Bewegung eine ältere und bereits anerkannte Fassung des Lebens Jesu, wie sie in den Synoptikern vorliegt, nicht ganz umgehen kann. Denn wie wäre diese Fassung eine so feste Macht geworden, deren ausdrückliche Berücksichtigung selbst unser Evangelium nicht ganz unterlassen kann, wenn sie nicht

eben durch die Aufzeichnung der synoptischen Evangelien bereits weite Verbreitung gefunden hätte? Und dass das Johannes-Evangelium in seinen Abweichungen von den Synoptikern den vorgefundenen synoptischen Geschichtsstoff eigenthümlich umgebildet hat, zeigt sich ja ganz unleugbar in der wichtigen Stelle Joh. 4, 44. [1]). Der Evangelist beruft sich dafür, dass er Jesum aus Judäa wieder nach Galiläa zurückkehren lässt, gerade auf den synoptischen Ausspruch Matth. 13, 57. Mark. 6, 4. Luk. 4, 24. von der Verachtung des Propheten in seiner πατρίς: „Denn er selbst bezeugte, dass ein Prophet im eigenen Vaterlande (ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι) keine Ehre hat.“ Nur bei den Synoptikern haben wir die geschichtliche Veranlassung dieses Ausspruchs, dass Jesus in seiner eigenen Vaterstadt (πατρίς) Nazaret Verwerfung findet, wobei Lukas 4, 24 f. schon die allgemeine Beziehung der πατρίς Jesu auf das jüdische Gebiet überhaupt andeutet. Auf diesen Ausspruch beruft sich das Johannes-Evangelium gelegentlich und ohne Mittheilung der geschichtlichen Veranlassung, um die Rückkehr Jesu aus Judäa nach Galiläa zu erklären. Es ist also ganz klar, dass es Judäa (wegen der vorausgesetzten Geburt in Bethlehem) zu dem Vaterlande, der πατρίς Jesu macht, und dass es Jesum eben desshalb, weil er hier keine Anerkennung findet, nach Galiläa, wo er wirklich geehrt wird (V. 45.), zurückkehren lässt. Wird der vorgefundene synoptische Ausspruch nicht offenbar in sein Gegentheil umgewandt? Und zeugt der Evangelist nicht eben dadurch, dass er sich für seine abweichende Darstellung gerade auf einen synoptischen Ausspruch berufen muss, für die feste Geltung der synoptischen Berichte? Man traut seinen Augen kaum, wenn man liest, wie Hr. Meyer noch in der neuesten Auflage seines Commentars mit dieser, der apostolischen Abfassung sehr ungünstigen Stelle fertig wird. Auch bei Johannes soll Galiläa noch das Vaterland Jesu sein, und der Sinn wird im besten Einklange mit den Synoptikern so gefasst: Jesus zog nach seinem Vaterlande Galiläa, denn er selbst bezeugte, dass ein Prophet im eigenen Vaterlande keine Ehre hat — wenn er

---

1) K. R. Köstlin hat diese Stelle zuerst in ihrer wahren Bedeutung aufgefasst, Theol. Jahrb. 1851, S. 185 f.

sie nicht aus der Fremde (aus Judäa) mitbringt. Von dem Letzten steht gar nichts im Texte. Durch die losen Künste solcher Einlegungen, durch solches Lesen zwischen den Zeilen weiss sich diese vorgeblich streng grammatische Auslegung bei allen schwierigen Fragen gleich aus der Verlegenheit zu ziehen! Und während sie die Umwendung eines synoptischen Ausspruchs von dem Evangelisten eifrig fern halten will, trägt sie gar kein Bedenken, selbst seine klaren Worte in das gerade Gegentheil umzuwenden! Je weniger der vierte Evangelist also gerade auf galiläischem Gebiete eine gewisse Gebundenheit an die Synoptiker verleugnen kann, desto weniger hat Meyer ein Recht, bei der gleich folgenden Fernheilung eines Kranken in Kapernaum (Joh. 4, 46—54.) die Annahme einer Fortbildung der synoptischen Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum (Matth. 8, 5—13. Luk. 7, 1—10.) von der Hand zu weisen. Die ursprüngliche Erzählung des Matthäus ist ja schon bei Lukas eigenthümlich fortgebildet. Und was den vierten Evangelisten hier von den Synoptikern unterscheidet, ist im Grunde doch nur die möglichste Steigerung des Wunders, durch welche selbst an einem bessern Juden [1]) das Unzureichende des jüdischen Wunderglaubens und die göttliche Allmacht des Logos dargestellt wird.

Auch bei der dritten Anwesenheit Jesu in Galiläa (K. 6.) schliesst sich der vierte Evangelist wieder innig an die Synoptiker an. Das Speisungswunder und das Seewandeln Jesu folgen hier (Joh. 6, 1—21.) genau in derselben Ordnung wie Matth. 14, 13—36. Mark. 6, 30—56. (Luk. 9, 10—17.) auf einander. Selbst Meyer gibt zu, dass die Abweichungen des Johannes von den Synoptikern nicht wesentlich seien, hält sie aber gerade hier für ein Zeichen der Unabhängigkeit des johanneischen Berichts. Allein, wie lässt sich diese schriftstellerische Unabhängigkeit durchführen, da der vierte Evangelist sogar in eigenthümlichen Aus-

1) Der königliche Beamte ist hier allerdings nicht mehr der heidnische Hauptmann der Synoptiker, sondern ein Jude. Aber als ein Freund der Juden erscheint der Hauptmann schon bei Lukas 7, 4. 5. Und der vierte Evangelist will hier eben die Erhabenheit der Wundermacht des Logos über den jüdischen Wunderglauben darstellen, so dass er den Ausspruch Matth. 8, 10 f. gar nicht brauchen konnte.

drücken und Einzelheiten [1]) genau mit den Synoptikern zusammentrifft! Und laufen nicht alle Abweichungen von den Synoptikern in die johanneische Eigenthümlichkeit aus, welche dem Speisungswunder die Grundlage eines wirklichen Bedürfnisses gänzlich entzieht, um es zu einem reinen Beweise der göttlichen Allmacht des Logos, zu der sinnbildlichen Darstellung des durch ihn gespendeten Lebensbrods zu machen? Bei dem Seewandeln erkennt selbst Meyer die Ueberbietung des synoptischen Wunders thatsächlich an [2]). Liegt es also nicht auch hier klar vor Augen, dass das vierte Evangelium synoptische Bestandtheile aufgenommen und gemäss seiner Logos-Idee eigenthümlich fortgebildet hat? Wird die Abhängigkeit von den Synoptikern nicht noch weiter dadurch bestätigt, dass das Johannes-Evangelium nach der Rede in Kapernaum sogar ein Bekenntniss des Petrus nebst dem harten Tadel eines Zwölfapostels mittheilt? (Joh. 6, 67—71., vgl. Matth. 16, 13—23. Mark. 8, 27—33.) Freilich musste das Bekenntniss des Petrus hier anders als bei den Synoptikern ausfallen, weil alle Jünger die Messiaswürde Jesu bereits von vorn herein anerkannt haben.

Schon wenn wir hier stehen bleiben und den galiläischen Abschnitt der Synoptiker vergleichen, erkennen wir deutlich, dass das vierte Evangelium die synoptischen, und zwar als die gangbaren und bekannten Darstellungen des Lebens Jesu voraussetzt. Zwar weicht es von denselben auch ab, hauptsächlich dadurch, dass es eine bedeutende öffentliche Wirksamkeit Jesu, namentlich in Judäa, der Gefangennehmung des Täufers vorhergehen lässt. Aber die apostolische Darstellung des Matthäus,

---

1) Vgl. „den Berg" Joh. 6, 3. 15. mit Matth. 14, 23. Mark. 6, 43., die 200 Denare Joh. 6, 7. mit Mark. 6, 37., die 12 κόφινοι Joh. 6, 13. mit Matth. 14, 20. Mark. 6, 43. Luk. 9, 17., wofür wir Matth. 15, 37. Mark. 8, 8. den andern Ausdruck σπυρίδες finden.

2) Joh. 6, 21. wird nämlich das Schiff aus der Mitte des Sees plötzlich an das Ufer versetzt. Uebrigens ergiesst sich Hr. Meyer (a. a. O. S. 199) auch gegen mich, wie wenn ich die johanneische Darstellung als eine im doketischen Sinne gebildete Dichtung ansähe, wozu ich ihm durch meine Evangelien S. 275 kein Recht gegeben habe. Ebenso wenig passt auch die Ergiessung a. a. O. S. 173 auf mein Verfahren.

welchem die beiden andern Synoptiker folgen, behält schon an sich den Vorzug der geschichtlichen Wahrheit, und es lässt sich sogar im Einzelnen (4, 44.) die freie Umbildung des synoptischen Geschichtsstoffs nachweisen, aus welcher auch im Grossen die ganze Abweichung des Johannes-Evangelium von den Synoptikern hervorging. Derselbe Evangelist, welcher dem Jüngerkreise Jesu die Erkenntniss seiner Messiaswürde von Anfang an zuschreibt, verlegt auch die Tempelreinigung, durch welche der Bruch mit dem herrschenden Judenthum eingeleitet ward, gleich in den Anfang der evangelischen Geschichte und lässt den Bruch mit dem ungläubigen Judenthum selbst gleich von vorn herein in Jerusalem vor sich gehen, wo er nach den Synoptikern erst am Schluss der Wirksamkeit Jesu erfolgte [1]).

Die bereits erkannte Abhängigkeit des vierten Evangelisten von den Synoptikern bestätigt sich auch in der *Leidensgeschichte* recht schlagend. Maria, die Schwester des Lazarus, wird Joh. 11, 2. so bezeichnet: ἦν δὲ Μαρία ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρῳ καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξὶν αὐτῆς. *Meyer* bemerkt über diesen Ausdruck: „Näherbezeichnung *dieser* Maria aus der Salbungsgeschichte (Matth. 26, 13. Mark. 14, 19.), welche Johannes als *allbekannt* voraussetzt und späterhin (12, 1 f.) selbst noch mit in sein Evangelium aufnimmt.“ Die Sache ist aber hiermit noch keineswegs abgethan. Wodurch anders konnte diese Erzählung allbekannt sein, als eben durch die Verbreitung der synoptischen Evangelien? Und haben wir hier nicht eine Vereinigung der synoptischen Evangelien augenscheinlich vor uns? Der vierte Evangelist stimmt darin mit Matth. 26, 6 f. und Markus 14, 3 f. überein, dass er die Salbung nach Bethanien bei

1) *Meyer* beruft sich (a. a. O. S. 26) für diese johanneische Darstellung auf den Ausspruch Matth. 23, 37., welcher aber nicht zu der apostolischen Grundschrift gehört (vgl. auch Luk. 13, 34.). Dieser Ausspruch ist ferner selbst erst vom Standpunkt des spätern christlichen Bewusstseins zu verstehen (vgl. meine Evangelien S. 101) und enthält nur die Anknüpfung für die johanneische Darstellung. Der vierte Evangelist hat die Art, wie Christus gleich einer Henne die Kinder von Jerusalem wiederholt vergebens zu sich gerufen hat, gewissermassen geschichtlich ausgeführt.

Jerusalem verlegt, während er ganz mit Lukas 7, 36 f. nicht das Haupt, sondern die Füsse Jesu gesalbt und von dem Weibe mit den Haaren getrocknet werden lässt. Oder sollen wir es glauben, dass die geschichtliche Wahrheit bloss bei Johannes ganz, bei den Synoptikern nur zur Hälfte erhalten sei? Man vergleiche nur die wirkliche Erzählung der Salbung Joh. 12, 1—8. mit den Berichten der Synoptiker. Wenn man mit Meyer der johanneischen Darstellung den Vorzug der Augenzeugenschaft und der geschichtlichen Genauigkeit beilegen will: so kann es ja nur auf Kosten der Synoptiker geschehen, unter welchen namentlich Lukas Ort und Zeit gänzlich verwirrt haben müsste. Woher aber hier wieder das auffallende Zusammentreffen des Markus mit Johannes nicht blos in den 300 Denaren, sondern auch in einem seltenern Ausdruck (Mark. 14, 3: *ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς*, Joh. 12, 3: *λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου*)? Meyer sagt a. a. O. S. 351: „Wenn sich Johannes dieses Wort (*πιστικός*) aus Markus angeeignet hat — was bei der Seltenheit desselben wahrscheinlich ist und ganz unwillkürlich geschehen sein kann — so zeigt dies noch keine schriftstellerische Abhängigkeit.“ Die Aneignung eines seltenen Ausdrucks aus einer ältern Schrift wäre kein Zeichen schriftstellerischer Abhängigkeit? Und wenn der vierte Evangelist sich hier sogar einen Ausdruck aus den Synoptikern angeeignet hat, was bürgt uns dafür, dass er nicht auch die Sache aus dieser Quelle geschöpft hat?

So hat uns die Betrachtung der Hauptstellen, welche für das Verhältniss des vierten Evangelisten zu den Synoptikern entscheidend sind, bis zu dem Abschiedsmahle und Leiden Jesu Joh. K. 13 geführt, wo die zweite Hauptabweichung des Johannes-Evangelium von den Synoptikern in der Zeitbestimmung des Leidens Jesu hervortritt. Selbst Meyer muss den Widerspruch anerkennen, dass Jesus bei den Synoptikern zu derselben Zeit, als die Juden das Paschamahl genossen, sein Abschiedsmahl hält und am Paschafesttage, als am 15. Nisan, gekreuzigt wird, während er bei Johannes schon am Tage vorher sein Abschiedsmahl feiert und am Rüsttage des Paschafestes, zur Zeit des jüdischen Paschaopfers stirbt. Warum soll man nun aber den apostolischen Bericht des Matthäus

aus blosser Vorliebe für das Johannes-Evangelium aufgeben? Warum kann der johanneische Bericht nicht auch hier als der späteste dem geschichtlichen Thatbestande am fernsten stehen? Man stelle der kritischen Ableitung desselben aus der Geschichte der Passahstreitigkeit wenigstens nicht immer wieder die Augenzeugenschaft und die Unabhängigkeit des johanneischen Berichts gegenüber, von welcher sich uns das Gegentheil auf's Neue hinreichend bestätigt hat. Wie sehr das Johannes-Evangelium auch hier von den Synoptikern abhängig ist [1]), braucht nicht einmal weiter nachgewiesen zu werden. Derselbe Meyer, der zu Anfang so zuversichtlich die Unabhängigkeit des Johannes-Evangelium von den Synoptikern behauptet hat, wird nicht blos bei Joh. 12, 3. dazu genöthigt, die Anerkennung derselben durch eine leere Wortstreitigkeit abzuwehren, sondern muss auch bei Joh. 18, 13. die Thatsache, dass der Evangelist das Verhör vor Hannas nicht erzählt, aus „der ihm bewussten Bekanntheit dieses Verhörs aus den ältern Evangelien“, d. h. doch wohl aus den Synoptikern, erklären (a. a. O. S. 459). Ganz verstohlen, wie wenn es Niemand merken sollte, tritt hier zuletzt in einer Anmerkung das Bekenntniss hervor, dass der vierte Evangelist allerdings mit den synoptischen Evangelien bekannt war. Ist das aber der Fall (was Hr. Meyer seinen Lesern recht gut von vorn herein sagen konnte), so steht der Annahme ja gar nichts im Wege, dass der vierte Evangelist auch sonst in Anschliessung und Abweichung die synoptischen Evangelien vor Augen hatte und in einem sehr bestimmten Verhältniss zu denselben steht, wie es schon die altkirchliche Ueberlieferung in ihrer Weise aufgefasst hat. Am allerwenigsten wird die kritische Auffassung durch ein so haltungsloses Verfahren, wie das des Hrn. Dr. Meyer ist, erschüttert, welcher die synoptischen Berichte bald dem johanneischen aufopfert, bald mit demselben auf solche Weise, wie wir gesehen haben, vereinigt, welcher die volle Unabhängigkeit des Johannes-Evangelium von den Synoptikern laut verkündigt und in aller Stille wieder verleugnet!

---

1) Vgl. meine Zusammenstellung in dem Werke über die Evangelien S. 328 f.

2) Die johanneische Gnosis.

Bei einem Evangelium, welches sich so deutlich als eine freie Verarbeitung des synoptischen Geschichtsstoffs erweist, verschwindet nicht nur der Schein apostolischer Augenzeugenschaft von selbst, sondern es drängt sich auch die zweite Hauptfrage auf: von welchem dogmatischen Standpunkte eine solche eigenthümliche Fortbildung der evangelischen Geschichte ausgegangen ist. Es ist unverkennbar eine christliche Gnosis, wenn unser Evangelium in dem Prolog die Idee des göttlichen Logos voranstellt, wenn es hier in der höchsten Erkenntniss den leitenden Gesichtspunkt seiner ganzen Darstellung ausspricht, und bei der Durchführung das Endergebniss der synoptischen Evangelien zu der Voraussetzung und Grundlage seiner höher strebenden Auffassung macht. Auch Meyer redet a. a. O. S. 32 von der reinen, ächten Gnosis, welche dieses Evangelium vertrete, von einer Verklärung und Vergeistigung des Christenthums, welche sogar über Paulus erhaben sei. Aber freilich schwebt diese Gnosis ganz in der Luft, da sie von der geschichtlichen Gnosis des zweiten Jahrhunderts himmelweit verschieden sein soll. Der Versuch, die johanneische Theologie aus dem Entwicklungsgange der christlichen Gnosis geschichtlich zu begreifen, ist der gangbaren Theologie begreiflicher Weise noch ein Stein des Aergernisses, den man nicht sowohl durch eingehende Widerlegung, als vielmehr durch leere Machtsprüche hinwegzuräumen sucht [1]). Man beachte nur, was Hr. Meyer gegen diese Auffassung einwendet!

Die johanneische Theologie, habe ich behauptet, ist ebenso antijudaistisch und antinomistisch als dualistisch. Aber freilich habe ich in dieser doppelten Hinsicht einen gewissen Zusammenhang nicht verkannt, der auch in dem johanneischen Lehrbegriffe noch zwischen der jüdischen Gesetzesreligion und dem Christenthum, zwischen dem überweltlichen Geisterreiche und dem niedern Kosmos stattfindet. Daher habe ich es keineswegs übersehen, was mir Hr. Meyer mit besonderm Nachdruck entgegenhält, dass

---

1) Was in dieser Hinsicht über Hrn. Lechler zu sagen ist, kann man in den Nachträgen zu meinem Werke über die jüdische Apokalyptik (Jena 1857, S. 301) lesen.

Jesus Joh. 2, 16. den Tempel zu Jerusalem als das Haus seines Vaters bezeichnet. Allein so gewiss ein Marcion seinen Christus nicht so reden lassen konnte, so schliesst doch dieser Ausspruch einen mildern Gnosticismus gar nicht aus, welcher nur einen gewissen Zusammenhang zwischen Judenthum und Christenthum festhielt. Auch dem Basilides galt der Tempel zu Jerusalem, obwohl er den Judengott von dem höchsten Gott persönlich unterschied, als ein Abbild der Lichtwelt, welche gewissermassen das überirdische Heiligthum des Urwesens ist [1]). Obwohl das Johannes-Evangelium noch einen Zusammenhang zwischen dem an den Tempelcultus gebundenen Judenthum und der geistigen Gottesverehrung des Christenthums festhält, so ist doch schon darauf zu achten, dass der johanneische Christus gleich 2, 19. im Gegensatz gegen den äussern Tempel auf seinen Leib als den *wahren* Tempel der Gottheit hinweist. Darum wird auch Joh. 4, 21 f. verkündigt, dass die an einen sichtbaren Tempel gebundene jüdische Gottesverehrung überhaupt aufhören soll, weil sie noch nicht die wahre, geistige Verehrung Gottes ist. Freilich wird gerade diese Stelle gewöhnlich so ausgelegt, dass sie das Judenthum in der bewussten Anbetung des wahren Gottes ganz mit dem Christenthum gleich stellen und über den niedern Samaritanismus erheben soll. Meine abweichende Erklärung dieser Stelle, nach welcher das Judenthum an der bewussten Verehrung des höchsten Gottes noch keineswegs theilnimmt, sondern vielmehr keinen weitern Vorzug vor dem Samaritanismus hat, als der Ausgangspunkt der Erlösung und geistigen Gottesverehrung zu sein (Evangelien S. 261 f.), findet auch bei Hrn. Dr. *Meyer* keine Zustimmung. Allein Jesus stellt hier ja von vorn herein Judaismus und Samaritanismus als gleich vergängliche Religions-

---

1) Darin, dass Moses anstatt der vielen Altäre und Heiligthümer einen einzigen Tempel Gottes gründete, fand Basilides eine Verkündigung des μονογενὴς κόσμος, der aus dem Urwesen hervorgegangenen Lichtwelt, vgl. Clemens von Alex. Strom. V, c. 11, §. 75, p. 249. In anderer Weise konnten auch die Valentinianer den Gott des Tempels als den Vater Jesu gelten lassen, sei es, dass sie sich bei Jesu nur an das menschliche Organ des überweltlichen Soter hielten, oder dass sie den irdischen Tempel als Abbild der Lichtwelt betrachteten.

formen dem Christenthum gegenüber, indem er der Samariterin betheuert: „es kommt die Zeit, dass ihr weder auf diesem Berge (Garizim) *noch in Jerusalem* den Vater anbeten werdet“ (V. 21.). Welche Willkür, wenn *Meyer* das προσκυνήσετε nur auf die Samariter beziehen will, auf welche das ἐν Ἱεροσολύμοις gar nicht passt, da sie sich von dem Kultus in Jerusalem gänzlich abgesondert hatten! (V. 20.) Der johanneische Christus kann daher nur Juden und Samariter gleichmässig den Christen gegenüberstellen, wenn er V. 22. fortfährt: „*ihr* betet an, was ihr nicht wisset; *wir* aber (d. h. die Christen, wie 3, 11.) beten an, was wir wissen.“ Gegenüber der bewussten Gottesverehrung des Christenthums steht das Judenthum noch ganz auf der Seite einer Gottesverehrung, welche sich noch nicht zum hellen Wissen erhoben hat. Es ist nicht nur sachlich unmöglich, sondern auch durch den Zusammenhang verboten, dem Judenthum in Hinsicht der Verehrung Gottes irgend einen Vorzug vor dem Samaritanismus zu geben [1]. Freilich kann der johanneische Christus, da ihn die Samariterin nur als Juden betrachtet, nun auch den wirklichen Vorzug des Judenthums nicht verschweigen, dass die Erlösung von den Juden ausgeht; aber dieser Vorzug ist, wie das gleich Folgende lehrt, auch der einzige; „denn die Erlösung kommt wohl von den Juden her, aber es kommt die Zeit und ist schon da, dass die wahren Verehrer Gott im Geist und in der Wahrheit verehren werden [2]. Diese Stelle zeigt also wohl, wie das jüdische Volk, von welchem das Heil ausgehen soll, von vorn herein den Vorzug hat, das Eigenthum des göttlichen Logos zu sein; aber sie lehrt auch, dass die bewusste Gottes-

---

1) Was will es heissen, wenn Hr. *Meyer* bemerkt, die Samariter haben nur den Pentateuch angenommen, nicht auch die prophetischen Bücher des Alten Testaments, so dass sie einer festen und lebendigen Entwickelung der Messiashoffnung entbehrten? Haben denn die Samariter nicht auch auf den Messias gehofft? (vgl. Joh. 4, 25.) Und handelt es sich hier nicht um die Verehrung Gottes selbst, welche bei den Samaritern ganz dieselbe wie bei den Juden war?

2) Ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα κτλ. Diese beiden Sätze können nach johanneischem Sprachgebrauch recht gut so verbunden werden, wie wenn μὲν — δέ dastände, vgl. meine Evangelien S. 261, Anm. 2.

verehrung des Christenthums durchaus überjüdisch ist, und erklärt uns die wiederholten Aussagen, dass der wahre Gott den Juden noch **unbekannt** ist (Joh. 7, 28. 8, 19. 54. 55. 15, 21. 16, 3. 17, 25.). Ist es nicht ächt gnostisch, dass das Christenthum in der johanneischen Theologie als ein durchaus neues, über die jüdische Religion hinausgehendes Gottesbewusstsein gefasst wird? Zwar fehlen keineswegs alle geschichtlichen Anknüpfungspunkte zwischen der alttestamentlichen Religion und dem Christenthum als der geistigen Verehrung des geistigen Gottes. Abraham, Moses und Jesajas haben die Herrlichkeit Christi schon vorhergesehen (Joh. 5, 46. 8, 56. 12, 41.). Aber einzelne Lichtblicke der höchsten Erkenntniss fanden auch die Valentinianer bei den alttestamentlichen Propheten [1]). Nach dem johanneischen Lehrbegriff enthält auch das Gesetz des Alten Testaments Weissagungen, die in Christo erfüllt worden sind. Aber das Gesetz bleibt gleichwohl, wie man namentlich aus Joh. 15, 25. (vgl. V. 18 f.) sieht, das Gesetz des gottfeindlichen Kosmos, an welches sich der johanneische Christus grundsätzlich nicht bindet (5, 18. 7, 22 f. 9, 14 f.). Und dass die Anschauungen einzelner Männer des Alten Testaments eben nur vereinzelte Lichtblicke sind, erkennt man daraus, dass die ganze vorchristliche Zeit als die Herrschaft der Finsterniss bezeichnet wird [2]), in welcher Diebe und Räuber die Leitung der wahren Heerde Gottes an sich reissen [3]). Dieses Wort, welches den jüdischen Machthabern in der ganzen vorchristlichen Zeit jede göttliche Sendung abspricht, enthält das wahre geschichtliche Verhältniss, in welches die johanneische Theologie das Judenthum und das Christenthum zu einander stellt.

---

1) Vgl. mein Ev. Joh. nach seinem Lehrbegriff S. 208 f.

2) Joh. 1, 5. 6. Hr. **Meyer** hat hier zwar in der neuesten Auflage seines Commentars S. 54 f. einen der Finsterniss vorhergehenden Sündenfall der Menschheit hineingetragen, aber ohne die geringste Andeutung im Texte, wo der Gegensatz von Licht und Finsterniss vielmehr ohne alle Vermittelung gleich anfangs hervortritt.

3) Joh. 10, 8. sagt Jesus: »**Alle**, die vor mir kamen, sind Diebe und Räuber.« Ist es eine treue Auslegung, wenn **Meyer** diesen Ausspruch nur auf die Mitglieder der hierarchischen, besonders pharisäischen Opposition gegen Jesum beziehen will?

Der Antijudaismus und Antinomismus der johanneischen Theologie hängt mit einem metaphysischen Dualismus der Weltansicht zusammen, welcher ohne Einfluss der Gnosis geschichtlich unerklärlich ist. Das Judenthum ist eben nur die Spitze des kosmischen Bewusstseins, welchem das Christenthum als ein durch die Erscheinung des Logos vermitteltes überweltliches Wissen gegenüber steht. Freilich fehlt es auch diesem schroffen Gegensatz des Kosmischen und des Hyperkosmischen nicht an allem und jedem Zusammenhang. Ich habe selbst darauf hingewiesen, dass der Ursprung alles weltlichen Seins in letzter Ursache auf den göttlichen Logos zurückgeführt wird (Joh. 1, 3. 10.). Allein auch in dem valentinianischen System wird unbeschadet des principiellen Dualismus der Aeon Soter als der δημιουργὸς καθολικός anerkannt. So lässt sich auch in dem Johannes-Evangelium ein tiefgehender, ächt gnostischer Dualismus der Weltansicht nicht verkennen. Selbst *Meyer* und *Lechler*[1]) müssen zugeben, dass dieses Evangelium den Fall des Teufels ebenso wenig als den Fall des ersten Menschen erwähnt. Welches Recht haben sie nun aber, diesen Fall in Joh. 8, 44. hineinzulegen? Es wird hier von dem Teufel gesagt: „jener war ein Menschenmörder von Anfang an (natürlich seit es Menschen gab) und besteht in der Wahrheit nicht, *weil keine Wahrheit in ihm ist*; wenn er die Lüge redet, so redet er aus dem *Eigenen*.“ Ist damit nicht die Lüge für das Wesen des Teufels selbst erklärt, wie wir 1 Joh. 3, 8. lesen, dass der Teufel von Anfang an sündigt? Wie könnte sich der Evangelist so ausgedrückt haben, wenn er das ursprüngliche Wesen des Teufels als reine Wahrheit ohne alle Lüge gedacht hätte! Dass der Teufel hier ein von Hause aus böses Wesen ist, sieht man auch an den Teufelskindern in der Menschheit, welche eben durch eine Nothwendigkeit ihres Wesens böse sind, deren Unglaube aus einer innern Unfähigkeit, die Worte Gottes zu verstehen (8, 47.), aus ihrer Nichtzugehörigkeit zu der Heerde des Logos (10, 26.), aus einer dämonischen Verstockung und Verblendung (12, 39. 40.)

---

1) Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter, zweite Aufl. 1857. S. 212 f.

hervorquillt. Denn wem wird es Hr. Meyer bei der letzten Stelle [1]) einreden, dass Gott selbst die Juden verstockt habe, damit Christus sie nicht heile? Wir haben hier vielmehr die dämonische Menschheit, welche den *κόσμος* im engern Sinne bildet. Und ihr gegenüber stehen die gottverwandten, an sich hyperkosmischen Naturen der Menschheit (17, 9.). Aus den beiden Hauptstellen Joh. 1, 12. 13. und 11, 52. ist klar zu sehen, dass dieselben durch eine innere Nothwendigkeit ihres Wesens, durch eine vorhergehende Gotteskindschaft zum christlichen Glauben gelangen. An der erstern Stelle lesen wir zunächst, dass der fleischgewordene Logos denen, die ihn aufnahmen, Macht gab, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben. Das ist noch ganz im Einklang mit der paulinischen Lehre von der Gotteskindschaft, welche auf den Glauben folgt. Dann heisst es aber weiter von den Glaubenden, dass sie nicht aus Geblüt noch aus Fleisches- oder Mannes-Willen, sondern aus Gott geboren wurden [2]). Was ist das Andres als eine dem Glauben selbst schon vorhergehende innere Gottgezeugtheit des Wesens, das gerade Gegentheil der in dem Unglauben hervortretenden Teufelskindschaft? Meyer kann dieser Auslegung nur dadurch entgehen, dass er, sprachwidrig genug, die einzig natürliche Verbindung *τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ — ἐγεννήθησαν* abweist und das *οἳ* zu dem vorhergehenden *τέκνα* ziehen will [3]).

---

1) Joh. 12, 39. 40: Διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν, ὅτι πάλιν εἶπεν Ἡσαΐας (6, 9 f.)· Τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ πεπώρωκεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς. Gerade aus den freien Abänderungen des Urtextes erhellt, dass der Evangelist der Heilsabsicht Christi die Verstockung einer gottfeindlichen Macht gegenüberstellt.

2) Joh. 1, 12. 13: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

3) Zur Rechtfertigung dieser Erklärung reicht die Constructio κατὰ σύνεσιν wie 2 Joh. 1. Philem. 10. Gal. 4, 9. offenbar nicht aus, weil sie gegen die Grundsätze der Construction überhaupt streitet. Welche Verbindung: »So viele ihn aber annahmen, denen gab er Macht Kinder Gottes zu werden — den an seinen Namen Glaubenden —, welche (Kinder Gottes) nicht aus Geblüt noch aus Fleisches- oder Mannes-Willen, sondern aus Gott gezeugt wurden!« Wie störend würde hier τοῖς πιστεύουσιν

Bei der zweiten Stelle Joh. 11, 52., wo schon vor der Kunde des christlichen Glaubens zerstreute Kinder Gottes in der Heidenwelt erwähnt werden, welche durch das Christenthum blos vereinigt und versammelt zu werden brauchen, ist selbst eine solche Ausflucht nicht möglich, und **Meyer** kann sich hier nur dadurch helfen, dass er die Gotteskindschaft „proleptisch, nach prädestinatianischem Gesichtspunkte" fasst. Dann würde der ganze Unterschied von meiner Ansicht nur noch darin bestehen, dass an die Stelle des gnostischen Dualismus die calvinische Prädestinationsidee gesetzt wird, weil **Meyer** in der Stelle Joh. 12, 39 f. Gott auch als Urheber der Verstockung und Verblendung gefasst wissen will. Allein gegen diese Annahme streitet offenbar die allgemeine Heilsabsicht, welche Joh. 1, 7. 3, 17. 5, 34. 12, 40. Gott und Christo beigelegt wird [1]). In der That wollen Gott und Christus in der johanneischen Theologie wirklich das Heil aller Menschen, und diese Heilsabsicht wird nur da nicht erfüllt, wo ihr eine dämonische Verstocktheit, ein teuflisches Wesen in den Menschen gegenüber steht [2]).

Ein so ausgeprägter Dualismus, den nur theologische Befangenheit in der johanneischen Theologie verkennen kann, muss

---

— αὐτοῦ den unmittelbaren Zusammenhang von τέκνα, οἷ unterbrechen! Dann müsste es ja heissen: Ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτὸν καὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, ἔδωκεν κτλ.

1) Vgl. meine Evangelien S. 234, Anm. 1.

2) Es ist gar zu schwach, wenn Hr. **Lechler** a. a. O. S. 214. gegen den behaupteten Dualismus auch die Stelle Joh. 3, 6. anführt, nach welcher *jeder* Mensch ohne Ausnahme von Geburt Fleisch, ein Kind der Welt sei, und *nur* durch die Geburt aus Gott vom natürlichen Sünden- und Todeszustand in's Leben versetzt werde. Es ist gar kein Grund vorhanden, »das aus dem Fleische Geborene« auf alle Menschen zu beziehen, da wir aus Joh. 1, 13. eine wesenhafte Gottgezeugtheit kennen, welche der Geburt aus Geblüt, Fleisches- oder Mannes-Willen entgegengesetzt wird. Und die Stelle 1 Joh. 3, 14., auf welche Hr. **Lechler** gleichfalls pocht, enthält vollends nur die Erhebung vom Tode zum Leben, welche kein Gnostiker leugnete. Man denke nur an die Art, wie die Gnostiker das Nicht-Wissen von Gott als den Tod, das Wissen als die Auferstehung vom Tode fassten, vgl. mein Ev. Johannis S. 317.

sich auch in die Christologie hineinziehen, und es stimmt ganz zu dieser dualistischen Grundlage, dass der überweltliche Logos nur durch Vermittelung einer menschlichen Persönlichkeit in die Welt eintreten kann. Hiermit ist einerseits ein Heranreifen des menschlichen Trägers, welches als ein dauerndes Kommen des Logos bezeichnet werden kann (Joh. 1, 9.), andererseits die Vereinigung des Logos mit seinem menschlichen Träger oder die Herabkunft des Logos auf denselben (Joh. 1, 32. 33. 3, 34.) gegeben. Diese Thatsache, welche freilich den gangbaren Vorurtheilen über die johanneische Theologie tief in das Fleisch schneidet, wird durch den lebhaften Widerspruch, den sie erfährt, nicht umgestossen. Sagt Joh. 1, 9. nicht ganz deutlich, dass das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, als Johannes zeugte, noch kommend, also noch nicht gekommen, nur in der Ankunft begriffen war (ἦν — ἐρχόμενον)? Wer wird sich für Meyers sprachlich nicht unmögliche, aber sachlich ganz nichtssagende Erklärung entscheiden: „vorhanden war das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt?“ Das ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον wird hier ein ganz müssiger Zusatz, der durch den hochklingenden Namen einer „feierlichen Abundanz“ um nichts gebessert wird. Und wie gründlich wird durch diese Erklärung der ganze stetige Fortschritt der Darstellung zerstört, dass der Logos oder das Licht zuerst noch im Kommen begriffen ist (V. 9.), ferner in dem durch ihn geschaffenen Kosmos war (V. 10.), endlich sogar in sein Eigenthum (das jüdische Volk) kam! Es ist nun eben die Ankunft oder bleibende Herabkunft des Logos, wenn der Täufer dieses geistige Wesen (τὸ πνεῦμα, nicht πνεῦμα ἅγιον, welches nach johanneischer Theologie erst seit dem Tode Jesu eintritt, vgl. meine Evangelien S. 240 f.) bei der Taufe auf Jesum herabkommen sieht, um ihn bleibend zu erfüllen (1, 32 f. 3, 34.). Wie hätte Jesus noch des Geistes ohne Mass bedurft, wenn er schon vor der Taufe gänzlich der fleischgewordene Logos gewesen wäre! Und was hilft es, wenn Meyer a. a. O. S. 92. die wirkliche Mittheilung des Geistes an Jesum in eine blosse Erscheinung für den Täufer abschwächen will!

3) Das Johannes-Evangelium und die Passahstreitigkeiten.

Die kritische Auffassung soll in jeder Hinsicht darauf ausgehen, das Johannes-Evangelium in seinem geschichtlichen Zusammenhang zu erfassen. Wie sie also in schriftstellerischer Hinsicht den Zusammenhang des vierten Evangelium mit den Synoptikern, in dogmengeschichtlicher seinen Zusammenhang mit der gnostischen Zeitbewegung behaupten muss, so darf sie sich auch in kirchengeschichtlicher Hinsicht den Zusammenhang des Johannes-Evangelium mit der Passahstreitigkeit des zweiten Jahrhunderts nicht so leicht entwinden lassen. Freilich ist es auf der andern Seite ebenso begreiflich, dass die Vertheidiger der überlieferten Ansicht Alles aufbieten, um die Hauptschwierigkeit zu beseitigen, dass sich die Kleinasiaten für ihren Quartodecimanismus auf den Apostel Johannes beriefen, während das Evangelium, welches den Namen dieses Apostels führt, diesen Quartodecimanismus nicht nur nicht theilt, sondern sogar ausschliesst. Daher das Glück, welches Weitzel mit seiner Hypothese gemacht hat, dass unter den Quartodecimanern nur eine Minderheit in ebionitischer Weise den 14ten Nisan als den Tag des gesetzlichen, durch Jesum vor seinem Leiden bestätigten Passahmahls, dagegen die katholische Mehrheit Kleinasiens ganz im Einklang mit dem Johannes-Evangelium diesen Tag als den Tag des grossen christlichen Erlösungsopfers freudig begangen habe. Auf diese Weise scheint es sich gar zu schön zu erklären, wie der Apostel Johannes zugleich der Gewährsmann der asiatischen Quartodecimaner und der Verfasser des vierten Evangelium gewesen sein kann. Darf ich mich also darüber wundern, dass auch meine eingehende Bestreitung der Weitzel'schen Ansicht [1]), so sehr sie bei Baur freundliche Anerkennung gefunden hat, die Vertheidiger des Ueberlieferten nicht abhalten konnte, sich für die Hypothese Weitzel's zu entscheiden? Hr. Meyer bleibt jedoch auch hier bei dem blossen Nachsprechen stehen, ohne im

1) Der Passahstreit und das Evangelium Johannis, Theol. Jahrb. 1849, S. 209 f. und in meiner Schrift über den Galaterbrief S. 78 f. 236 f.

Geringsten etwas Neues vorzubringen (a. a. O. 16 f.), und auch Lechler hat a. a. O. S. 509 f. nur das Bekannte und längst Widerlegte vorgetragen. Dagegen hat Hr. Stadtpfarrer G. E. Steitz [1]) das Unhaltbare der Weitzel'schen Ausführung schon zum Theil erkannt und sich wenigstens die Mühe gegeben, auf meine Beweise einzugehen.

Hr. Steitz behandelt zunächst „die occidentale Observanz der altkirchlichen Passahfeier nach ihrer Entwickelung aus der altkirchlichen Festfeier überhaupt." Er hütet sich wohl, mit Weitzel den glaubwürdigsten Aussagen des Alterthums durch die Behauptung Trotz zu bieten, dass die abendländische Sitte die urapostolische gewesen sei [2]). So sehr sich nun auch Hr. Steitz das Ansehen gibt, mich zu berichtigen und zu widerlegen, so kann ich doch, anstatt mich auf unerspriessliche Erörterungen über Nebensachen einzulassen, darauf hinweisen, dass er sich in der Hauptfrage über Ursprung und Wesen der abendländischen Passahfeier genau die Ansicht angeeignet hat, welche ich gegen Weitzel verfochten habe. Schon vor acht Jahren habe ich die abendländische Jahresfeier des Leidens und Auferstehens Jesu an einem Freitag und einem Sonntag aus der christlichen Wochenfeier abgeleitet. So habe ich in meiner angeführten Abhandlung gesagt: „Von Anfang an war der Sonntag dem Andenken der Auferstehung bestimmt, und ihm entsprechend konnte auch schon frühe der Freitag der Erinnerung an das Leiden Jesu

---

1) Die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Passahfeier, auf's Neue kritisch untersucht und im Zusammenhange mit der gesammten Festordnung der alten Kirche entwickelt, Theol. Studien und Kritiken 1856, H. 4, S. 721—809.

2) Dass vielmehr die Asiaten die urapostolische Sitte festhielten, sieht man daraus, dass nicht blos Polykrates von Ephesus (bei Eusebius K.-G. V, 24.) die Apostel Philippus und Johannes als Gewährsmänner der quartodecimanischen Feier anführt, sondern auch Polykarp (ebdas.) sich für dieselbe auf Johannes und die übrigen Apostel, mit welchen er verkehrt hat, beruft. Für die römische Feier dagegen weiss Irenäus (ebdas.) keinen ältern Vertreter als den Bischof Xystus von Rom (120—129) anzuführen. Die unbestimmte »apostolische Tradition«, welche zuerst Eusebius (K.-G. V, 23.) für dieselbe erwähnt, fand sich erst später und hat nicht viel zu bedeuten.

geweiht werden, wie er später aus diesem Grunde wirklich ein *dies stationis* war" (S. 218.). „Was konnte natürlicher sein, als dass man jährlich an einem Sonntage, welcher ungefähr in die Jahreszeit der Auferstehung fiel, die jedem Sonntag eigenthümliche Feier dieser Heilsthatsache gleichsam verdoppelte, in eminenter Weise beging, und ebenso an dem vorhergehenden Freitag das Leiden des Erlösers in seiner vollen Bedeutung feierte?" (S. 234.) Man lese den ganzen Abschnitt des Hrn. Steitz über Ursprung und Wesen der römisch-abendländischen Passahfeier durch und urtheile, ob sie mehr als eine weitere Ausführung dieser Grundansicht ist. Er beginnt ja mit dem Sonntag und den Stationen, um sich die Entstehung der Wochenfeier klar zu machen. „Der Sonntag als Freudentag war dem Andenken an die Auferstehung des Herrn geweiht und wurde allgemein mit Abendmahlsfeier begangen. Der Freitag als der Tag, an welchem Jesus gestorben war, und der Mittwoch als der Tag, an welchem seine Gefangennehmung vorbereitet wurde, waren Stationstage und wurden in stiller Trauer fastend begangen" (a. a. O. S. 737.). „Feierte man wöchentlich den Freitag als Todestag des Herrn fastend und trauernd, den Sonntag als Gedächtnisstag der Auferstehung communicirend und mit frohem Preise, so mussten diese Tage nothwendig von selbst eine erhöhte Bedeutung gewinnen, wenn das Passahfest der Juden nahte, wenn zum ersten Male im Frühling der Mond sich füllte und der Kreislauf des Jahrs jene grosse Woche heraufführte, in welcher Christus gekreuzigt und auferstanden war. Je länger, desto mehr musste in dieser Woche der Charakter der beiden Tage sich auszeichnen, ernster musste die Trauer und anhaltender das Fasten am Todestage, gesteigerter die Festfreude am Auferstehungstage werden. Wir haben uns damit nur vorstellbar und anschaulich zu machen versucht, was uns die Quellen verschwiegen, nämlich die Entstehung der Jahresfeier aus der Wochenfeier, wie sich eins aus dem andern nothwendig und unmittelbar ergibt; wollten wir nur einen Schritt weiter gehen und auch die Namen hinzufügen, so würden wir demselben Irrthum verfallen, in welchen Weitzel und Hilgenfeld trotz ihrer entgegengesetzten Standpunkte gerathen sind" (a. a. O. S. 739.). In der That hat hier Hr. Steitz den

Namen nicht hinzugefügt, indem er es durch eine oft kleinliche Polemik gegen mich verborgen hat, dass er eben nur meine Ansicht weiter ausführt. Ich weiss nicht, ob diese stillschweigende Entlehnung absichtlich oder unabsichtlich entstanden ist. Aber das weiss ich, dass Hr. Steitz die Tragweite dieser Annäherung an meine Auffassung unmöglich übersehen haben kann. Warum führt denn die abendländische Jahresfeier auch nach ihrer vollen Ausbildung noch immer die negative Benennung einer Unterlassung, eines μὴ τηρεῖν, als weil sie aus der heidenchristlichen Nicht-Beobachtung jüdischer Festzeiten, näher des jüdischen, an einen Monatstag gebundenen Passahfestes hervorgegangen war? Darum kann ich es ferner nicht begreifen, wie Hr. Steitz a. a. O. S. 760 die Hoffnung aussprechen kann, „dass Weitzel's Resultat durch unsere Begründung und Rectificirung an Evidenz und überzeugender Nothwendigkeit wesentlich gewonnen hat.“ Die Weitzel'sche Ansicht beruht ja darauf, dass die abendländische Feier die judenchristliche und urapostolische, die morgenländische dagegen die paulinisch-heidenchristliche gewesen sei. Wenn also die abendländische Feier vielmehr aus der rein christlichen Wochenfeier hervorgegangen ist, so ist, selbst abgesehen von dem Namen des μὴ τηρεῖν, welcher den Gegensatz gegen eine jüdisch-christliche Jahresfeier andeutet, der Ansicht Weitzel's bereits die eine von ihren beiden Hauptstützen entzogen, und es muss auch die zweite Grundvoraussetzung derselben, dass die morgenländische Feier keineswegs judenchristlichen Ursprungs sei, von vorn herein als sehr bedenklich erscheinen.

Die Frage, ob die quartodecimanische Passahfeier der Asiaten auf jüdisch-christlicher Grundlage beruhe, oder wie Weitzel und seine Nachfolger behaupten, vielmehr aus der rein christlichen Anschauung des Todes Jesu am 14. Nisan als des grossen Erlösungsopfers hervorgegangen sei, kann aus dem Wenigen, was uns über die Verhandlungen zwischen Polykarp von Smyrna und Anicetus von Rom berichtet wird, nicht entschieden werden. Erst über den Streit zu Laodicea (um 168) haben wir durch Eusebius K.-G. IV, 26. und durch die Bruchstücke des Apollinaris von Hierapolis in der alexandrinischen Passahchronik bestimmtere Kunde. Das Dasein judaistischer Quartodecimaner in Kleinasien

ist hier so offenbar, dass es auch von Hrn. Steitz a. a. O. S. 769 f. 776 f. nicht geleugnet werden kann. Aber freilich sollen sich gegen diese judaistischen Quartodecimaner, welche den 14. Nisan als den Tag des letzten Passahmahls Jesu mit Berufung auf das Matthäus-Evangelium durch eine feierliche Eucharistie begingen, gerade die katholischen Quartodecimaner Kleinasiens einmüthig erhoben haben, welche zwar denselben Tag, aber als den Tag des Erlösungsopfers gefeiert haben sollen. Apollinaris, der Gegner jener Quartodecimaner, soll den Melito von Sardes, welchen Polykrates von Ephesus (bei Eusebius K.-G. V, 24.) als Gewährsmann des asiatischen Quartodecimanismus anführt, ganz auf seiner Seite gehabt haben. Wenn aber Apollinaris nicht, wie man bisher annahm, gegen, sondern vielmehr für den herrschenden Quartodecimanismus Kleinasiens öffentlich aufgetreten wäre, so ist es ganz unbegreiflich, warum ihn der spätere Polykrates von Ephesus als Vertreter Kleinasiens gegen Rom in dem ausführlichen Verzeichniss seiner Gewährsmänner übergangen hat. Die ganze Unterscheidung judaistischer und katholischer Quartodecimaner fällt hier in ihr Nichts zusammen durch die Thatsache, dass Apollinaris in seiner Beweisführung völlig mit zwei andern Gegnern des Quartodecimanismus zusammentrifft, welche auf der Seite der römischen Passahfeier standen, mit Clemens von Alexandrien und Hippolytus [1]). Diese drei Kirchenlehrer haben genau dieselben quartodecimanischen Gegner vor Augen, deren Berufung auf die synoptische Zeitbestimmung des Abschiedsmahls sie gleichmässig die johanneische Zeitrechnung entgegenhalten. Ist nun schon an sich gar kein Grund vorhanden, den Apollinaris als katholischen Quartodecimaner von den beiden Andern als katholischen Anti-Quartodecimanern loszutrennen, so sind wir auch durch nichts berechtigt, ihn dagegen dem Quartodecimaner Melito als Vertreter derselben Gewohnheit beizugesellen. Apollinaris kann um so mehr nur auf die Gegenseite des Melito gestellt werden, da Clemens von Alexandrien, welcher ganz dieselbe Beweisführung anwendet, in der

1) Vgl. meine Abhandlung über den Passahstreit, Theol. Jahrb. 1849, S. 247 f.

Paschafrage gegen Melito geschrieben hat [1]). Es wird also wohl auch fernerhin dabei bleiben, dass es sich in dem Streite, der zu Laodicea entbrannte, lediglich um die quartodecimanische oder die römisch-abendländische Feier handelte, welche auch in Kleinasien an Apollinaris einen Vertreter gefunden hatte. Und der Quartodecimanismus, welcher hier auftritt, ist ungeachtet seines anerkannt jüdisch-christlichen Wesens genau derselbe, welchen die Kirche Kleinasiens späterhin gegen Rom zu vertheidigen hatte.

Was könnte uns auch berechtigen, bei dem Hauptstreite, welcher 190 zwischen Rom und Kleinasien über die Paschafeier entbrannte, dem asiatischen Quartodecimanismus eine rein christliche Feier des Erlösungstodes auf der Grundlage der johanneischen Zeitrechnung unterzuschieben! Halten wir uns an Polykrates von Ephesus als den Wortführer der Asiaten und an Irenäus als den versöhnlichen, vermittelnden Anhänger der römischen Jahresfeier (bei Eusebius K.-G. V, 24.), so gewinnen wir eben nur die Vorstellung, dass die Mehrheit der Kirche Kleinasiens den Abend des 14. Nisan durch eine hochfeierliche Eucharistie beging, welche zwar einerseits eine Beibehaltung der jüdischen Paschamahlzeit, aber doch andererseits auch die Wiederholung des Abschiedsmahls Christi und der Einsetzung des Abendmahls war. Freilich stützte Hr. Steitz a. a. O. S. 771 f. seine Meinung von der asiatischen Feier des Erlösungstodes schon darauf, dass Eusebius K.-G. V, 23. den Asiaten ein Fest des *πάσχα σωτηρίου* zuschreibt. Wie wenn man nicht auch die Feier des Abschiedsmahls Jesu ein *πάσχα σωτήριον* genannt haben dürfte! [2]) Ferner glaubt sich Hr. Steitz durch eine Wahrnehmung Ritschl's

---

1) Vgl. Eusebius K.-G. IV, 26., auch VI, 13. Nach der erstern Stelle schrieb Clemens auf Veranlassung der Schrift des Melito, nach der zweiten auf dringenden Wunsch seiner Gefährten. Wenn er nun auch neben dem Irenäus den Melito angeführt hat, so ist das nur so zu erklären, dass er überhaupt die Schriftsteller über diese Streitfrage auf beiden Seiten berücksichtigte.

2) Der Ausdruck wird übrigens sogar schon von dem jüdischen Pascha gebraucht, zumal da die Juden in der Eröffnungsnacht des Paschafestes die Erscheinung des Messias erwarteten, vgl. meinen Galaterbrief S. 87 f.

geborgen, dass das Fasten der Asiaten vor ihrer Eucharistie nur dem Leiden und Sterben des Erlösers gegolten haben könne, so dass ihnen der 14. Nisan der Gedächtnisstag des Todes gewesen sein müsse. Wäre jedoch Hr. Steitz weniger auf Erlustigung über meine Untersuchungen (vgl. a. a. O. S. 785.), als auf ernstliche Prüfung derselben ausgegangen, so würde es ihm nicht entgangen sein, dass das Fasten der Asiaten sich recht gut als Vorbereitung auf ihre Hochfeier des Abendmahls erklärt [1]). So schwach sind die Beweise, mit welchen Hr. Steitz gegen die kritische Auffassung zu Felde zieht! So wenig ist es ihm gelungen, die Ansicht auch nur zu erschüttern, dass es die urapostolische und jüdisch-christliche Paschafeier war, welche sich in dem Wirkungskreise des Apostels Johannes noch am längsten erhielt!

Wie die quartodecimanische Paschafeier schon in dem Namen des τηρεῖν (τὴν ιδ' τοῦ πάσχα) auf die Beobachtung jüdischer Festzeiten zurückweist [2]), so findet sich auch bei solchen Quartodecimanern, welche die alte Kirche sonst für ganz rechtgläubig erklären musste, die Berufung auf das mosaische Gesetz, nach welchem man den 14. Tag des Monats beobachten müsse. Diese Berufung findet sich nicht blos bei dem römischen Schismatiker Blastus, welchen auch Hr. Steitz a. a. O. S. 778 als Ableiter des Judaismus von der quartodecimanischen Paschafeier bestens benutzt, sondern selbst bei den ganz rechtgläubigen Quartodecimanern, welche uns die neu aufgefundenen Philosophumena VIII, c. 18, p. 274 f. geben. Die Geltung des mosaischen Gesetzes hatte sich bei ihnen immer noch in dem einzigen Gebote über die Paschafeier erhalten. Diese Leute sind offenbar die Ueberbleibsel des asiatischen Quartodecimanismus, welche der Verfasser der Phi-

1) Vgl. meinen Galaterbrief S. 92 f. Dazu verweise ich auf Gieseler K.-G. I, 2. S. 299 und Neander, Allg. Geschichte d. christl. Religion und Kirche, 2te Aufl., Bd. III, S. 578. Die Thatsache, dass man sich überhaupt durch Fasten auf den Genuss des Abendmahls vorbereitete, wirft auch ein anderes Licht auf die Nachweisung des Hrn. Steitz a. a. O. S. 735 f., dass während des Fastens ein Abendmahlsgenuss nicht stattfand.

2) Vgl. meinen Galaterbrief S. 90.

losophumena noch vorfand [1]). Dasselbe gilt von demjenigen Theile der Quartodecimaner, welchem Epiphanius (Haer. 4.) das Gleiche nachsagt [2]). Hr. Steitz weiss sich a. a. O. S. 804 f. nur dadurch aus der Verlegenheit zu helfen, dass er die Angabe des Epiphanius selbst in Zweifel zieht. Ich denke jedoch, dass allen Unbefangenen die Wahl nicht schwer fallen wird, ob man sich in dem Urtheil über das Judaistische des Quartodecimanismus für die einstimmige Ansicht der alten Kirche oder für die Meinung des Hrn. Steitz entscheiden soll. Und ich wüsste in der That nichts, was in dieser Hinsicht den frühern Nachweisungen in meiner Abhandlung über den Paschastreit S. 261 f. noch hinzugefügt zu werden brauchte.

Die Geschichte des Paschastreits bietet uns also das sichere Ergebniss dar, dass der Apostel Johannes als Gewährsmann des Quartodecimanismus und das Evangelium, welches seinen Namen führt, auf ganz verschiedenen Seiten stehen. Solange durch die synoptischen Evangelien und die einstimmige Ueberlieferung der alten Kirche die Annahme unbezweifelt feststand, dass Jesus zu gleicher Zeit mit der jüdischen Paschamahlzeit sein Abschiedsmahl hielt und am Tage des Paschafestes gekreuzigt ward, hatte der Quartodecimanismus einen festen Halt in der evangelischen Geschichte. Glücklichern Erfolg hatte die Bekämpfung desselben erst seit dem Aufkommen einer abweichenden Zeitrechnung der Leidensgeschichte, nach welcher Jesus schon gleichzeitig mit dem jüdischen Paschaopfer gelitten haben sollte. Diese Zeitrechnung, welche erst durch das vierte Evangelium eingeführt ward, ist, wie wir an Apollinaris, Clemens von Alexandrien und Hippolytus sehen, zur gefährlichsten und erfolgreichsten Waffe gegen den Quartodecimanismus geworden. Dieselbe lässt sich aber nirgends vor der entscheidenden Wendung der Paschastreitigkeiten nachweisen [3]), und wir müssen sie eben desshalb als eine durch

1) Sie boten ja ausserdem gar keinen Grund zum Vorwurfe des Judaismus dar. Was Hr. Steitz a. a. O. S. 783 f. gegen diese Behauptung hauptsächlich aus dem Ausdruck τινές einwendet, ist bereits durch Baur (Theol. Jahrb. 1857, S. 250 f.) hinreichend entkräftet.

2) Ich verweise hier überhaupt auf die schlagenden Erörterungen Baur's a. a. O.

3) Wenn Hr. Meyer a. a. O. S. 18 noch immer die unrichtige

das Johannes-Evangelium eingeführte Neuerung betrachten. So frei sich dieses Evangelium auch hier bewegt, so enthalten doch dieselben Synoptiker, welche dem vierten Evangelium zum Grunde liegen, theils in dem Schwankenden der jüdischen Tagesabtheilung überhaupt, theils in der Zweideutigkeit der παρασκευή Matth. 27, 62., welche nur auf den Wochentag bezogen zu werden brauchte, hinreichende Anknüpfung für das Entstehen der Ansicht, welche das Johannes-Evangelium vertritt.

Bei dem Johannes-Evangelium liegen also, mögen wir nun auf sein eigenthümliches Verhältniss zu den Synoptikern, oder auf das Gnostische seines Lehrbegriffs, oder auf seinen Zusammenhang mit den Paschastreitigkeiten sehen, die Kennzeichen seines Ursprung deutlich vor. Alles, was wir von dem Apostel Johannes mit Sicherheit wissen, die Schilderungen in den synoptischen Evangelien, in dem Galaterbrief, seine Wirksamkeit in Kleinasien mit dem schriftlichen Denkmal der Apokalypse, gibt uns ein so bestimmtes Bild von diesem Zwölfapostel, dass sein wesentlicher Abstich von dem spekulativen Verfasser des vierten Evangelium jedem Unbefangenen einleuchten muss [1]). Wie könnte auch ein Evangelium, welches dem unbefangenen Blicke in so Vielem die Kennzeichen seines spätern Ursprungs darbietet [2]), von einem

---

Ansicht vorträgt, dass schon der Märtyrer Justin (Dial. c. III, p. 338) mit der johanneischen Zeitrechnung übereinstimme, so bin ich hier so glücklich, mich auf die unbefangene Anerkennung des Sachverhalts bei Hrn. Steitz a. a. O. S. 747 f. berufen zu können.

1) Was ich in meinen Evangelien S. 337 f. und in meinem Urchristenthum S. 66 f. zusammengefasst habe, ist freilich für den Standpunkt eines Lechler vergebens geredet, welcher die Apokalypse und das Evangelium noch immer einem und demselben Verfasser beilegen kann. Man sehe aber nur, wie dieser Apologet die Art umdeuten muss, wie die Offenbarung Johannis den Unterschied von Juden und Heiden recht eigentlich verewigt! Hr. Lechler will a. a. O. S. 205 in den Stellen Offenb. 21, 24 f. 22, 2. die ἔθνη, welche sogar noch nach dem tausendjährigen Reiche Christi in dem Reiche Gottes erwähnt werden, blos als »Völker« gefasst wissen, während dieses Wort Offenb. 2, 26. 27. 12, 5. 15, 4. 19, 15. 20, 3. 8. immer „Heiden" bedeutet!

2) Selbst Meyer muss in dem Gespräche Jesu mit Nikodemus Joh. 3, 5. 14 f. die Beziehungen auf die christliche Taufe und den Erlösungstod Jesu anerkennen. Wenn der johanneische Christus das ge-

Apostel herrühren! Dieses Werk will übrigens selbst nicht einmal als ein Werk des Apostels Johannes angesehen sein, und die ganze Gehässigkeit, welche der Behauptung der Unächtheit biblischer Schriften noch immer anhaftet, trifft auf das vierte Evangelium gar nicht zu. Selbst abgesehen von Kap. 21, sprechen die beiden Stellen Joh. 1, 14. 19, 35., auf welche sich auch Meyer noch beruft, durchaus nicht für die Augenzeugenschaft des Evangelisten. Wenn der Evangelist an der erstern Stelle von dem fleischgewordenen Logos sagt: „und er wohnte unter uns, uud wir schauten seine Herrlichkeit", so ist das nur vom Standpunkt des christlichen Bewusstseins aus geredet, wie wenn der dritte Evangelist, der kein Augenzeuge war, zu Anfang seines Werks die Thatsachen der evangelischen Geschichte als solche bezeichnet, die „unter uns" (ἐν ἡμῖν) erfüllt wurden. Und es ist vollends unbegreiflich, wie Meyer die Stelle Joh. 19, 35., wo sich der Evangelist nicht blos auf den Augenzeugen beruft, sondern denselben sogar mit ἐκεῖνος bezeichnet, als eine schlagende Beweisstelle für die überlieferte Ansicht anführen kann. Ich muss diese Behauptung solange für einen leeren Machtspruch erklären, bis man Beweise vorgebracht haben wird, dass ein Schriftsteller von sich selbst mit ἐκεῖνος oder *ille* (nicht etwa blos in der dritten Person) reden kann. Die kritische Ansicht thut also bei diesem Evangelium nichts Anderes, als dass sie ihm nicht wider seinen Willen den Apostel Johannes als Verfasser aufdrängt, und dass sie sich nicht durch eine vorgebliche Augenzeugenschaft, die vor der Prüfung nicht Stich hält, das wahre Lebensbild Jesu, wie es in dem ursprünglichen Evangelium in treuer Geschichtlichkeit vorliegt, immer wieder verrücken lässt.

---

sagt haben kann, so hat man wahrlich kein Recht, Joh. 3, 13. die Beziehung auf die Himmelfahrt Jesu, Joh. 6, 51 f. die Beziehung auf das christliche Abendmahl zu bestreiten. Es lässt mich daher sehr kalt, wenn Hr. Meyer meiner Erklärung von Joh. 4, 38., dass die Früchte der Heidenbekehrung des Paulus den Uraposteln zugefallen seien, den Vorwurf macht, dass man mit gleichem Rechte alles exegetisch Unmögliche kritisch ermöglichen könne.

III.

Die Lehre vom Abendmahl

nach Dr. L. J. Rückert: Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche. Leipzig 1856.

Von

Dr. Baur.

Ein so charaktervolles Buch, wie das hier genannte, verdient die allgemeinste Beachtung. Es ist vor Allem ein sehr zeitgemässes Unternehmen, die Frage, mit welcher es sich beschäftigt, zum Gegenstand einer neuen Untersuchung zu machen. Je tiefer der Streit der Meinungen über das Abendmahl auf's Neue in die kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart eingreift und statt zu einer Wiedervereinigung der getrennten Parteien eher zu einer neuen noch schärferen Trennung zu führen scheint, um so mehr muss sich dem Theologen die Nothwendigkeit aufdringen, sich auf wissenschaftlichem Wege darüber zu verständigen, worin das wahre und ursprüngliche Wesen des Abendmahles besteht. Die Rückert'sche Untersuchung zeichnet sich durch ernste Wahrheitsliebe, rücksichtslose Unabhängigkeit von allen Partei-Interessen, Schärfe und Genauigkeit der exegetischen Auffassung, methodische Behandlung auf eine so rühmliche Weise aus, dass das vorliegende Werk mit Recht zu den bedeutenderen Erscheinungen der neuesten theologischen Literatur gerechnet werden darf. Es hat aber auch eine sehr wichtige Bedeutung für die die Urgeschichte des Christenthums betreffenden historisch-kritischen Fragen. Auf dem ganzen Gebiet des Christenthums gibt es nichts Anderes, das die Christen aller Zeiten in einem so engen und ununterbrochenen Zusammenhang mit dem Stifter des Christenthums verbindet, als das Abendmahl. Gelänge es uns nun, auch nur auf diesem Einen Punkte in die Verhältnisse jener Zeit tiefer hineinzublicken und uns eine klare und zuverlässige Vorstellung von demjenigen zu bilden, was Jesus in jenem so bedeutungsvollen

Moment seines Lebens gethan und gesprochen hat, so wäre diess von grosser Wichtigkeit für unsere Anschauung von der evangelischen Geschichte überhaupt, während dagegen auch in demselben Verhältniss, in welchem wir auch hier auf Schwierigkeiten stossen, die sich nicht beseitigen lassen, der allgemeine Maassstab zur Beurtheilung der Thatsachen der evangelischen Geschichte eine grössere oder geringere Beschränkung erleidet. Es ist hauptsächlich dieser Gesichtspunkt, von welchem aus wir hier einen kurzen Ueberblick auf die Hauptmomente der Rückert'schen Untersuchung werfen wollen.

Rückert theilt dieselbe in zwei Theile, von welchen der erste das Wesen des Abendmahls, der zweite die Vorstellung vom Abendmahl in der alten Kirche betrifft. Der erste Theil zerfällt selbst wieder in die beiden Abschnitte: die Stiftung des Abendmahls und das Wesen desselben. Bei der Stiftung fragt sich zuerst, welcher der vier Berichte als der urkundlichste anzusehen ist. Da, wie Rückert sagt (S. 19), der kürzere Text das Vorurtheil der grössern Ursprünglichkeit hat, so treten nicht nur Paulus und Lukas, was die Stiftungsworte anlangt, in die zweite Stelle zurück, sondern es steht auch Matthäus dem kürzern Markus nach, welcher demnach den eigentlichen Text für die Stiftungsworte gibt. Die nach dieser Vorfrage in Betracht kommende Frage nach der Zeit der Stiftung führt schon auf einen sehr wichtigen Punkt, die Frage, ob das Mahl, bei welchem das Abendmahl gestiftet wurde, ein wirkliches Passahmahl war, oder nicht, wobei auch das johanneische Evangelium zu berücksichtigen ist, da Johannes zwar die Stiftung nicht meldet, aber das Mahl, von dem er schreibt, doch dasselbe sein muss, an welchem sie erfolgte. Das Resultat, auf das Rückert kommt, ist (S. 43): „Johannes kennt als Todestag den 14ten, mithin als Tag des letzten Mahles den 13ten des Monats, die Drei verlegen das Mahl auf den 14ten, aber ihre Todesberichte zeugen mit grösserer Wahrscheinlichkeit für den 14ten als Todestag. Mag also auch unzweifelhafte Gewissheit nicht zu erlangen sein, es spricht doch alles für diese Annahme und der Beweis des Gegentheils ist bis zur Stunde nicht gelungen. Ist also Jesus am 14ten gestorben, so hat er das gesetzliche Passahmahl nicht mehr erlebt, das

letzte Mahl aber, welches er gehalten, war kein Passahmahl.“ Was Rückert zu dieser Ansicht bestimmt, ist die grosse Unwahrscheinlichkeit, dass am ersten Festtag in der Nacht, die schon zum 15ten gehörte, eine Gerichtsverhandlung, wie die von den Synoptikern beschriebene, gehalten worden sei. Es ist diess freilich eine Schwierigkeit, die sich aus Mangel an geschichtlichen Nachrichten nicht heben lässt; die Frage ist nur, ob sich nicht, wenn man auf diese Schwierigkeit so grosses Gewicht legt, hieraus Folgerungen ergeben, die noch weit bedenklicher sind. Ist Jesus nicht am ersten Passahtag gestorben, sondern den Tag zuvor, so kann sein letztes Mahl kein Passahmahl gewesen sein und doch stellen es die drei Synoptiker augenscheinlich als ein Passahmahl dar. Dass diess so geschehen ist, lässt sich zwar unstreitig daraus erklären, dass in der Urkirche das Mahl des Herrn an jedem Tage, Jahrestage seiner Stiftung aber nicht gehalten wurden und die Aufmerksamkeit sich noch nicht auf Zeitbestimmungen gerichtet hatte, so dass die Meinung sich schon vor den ersten schriftlichen Aufzeichnungen gebildet haben konnte, es könne Jesu feierliches Mahl kein anderes als das hochheilige Passahmahl gewesen sein, wobei man dann zu fragen unterliess, ob denn auch sein Todestag erster Passahtag gewesen sei (S. 44). Allein auf welche bedenkliche Weise wird durch diese Annahme die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichtserzählung nicht blos in diesem einzelnen Punkt, sondern überhaupt in Frage gestellt? Haben die Verfasser der synoptischen Evangelien bei einem so wichtigen Moment des Lebens Jesu sich des wahren geschichtlichen Hergangs nicht mehr erinnert, sondern sich in ihrer Darstellung durch eine erst in der Folge irrthümlich entstandene Ueberlieferung leiten lassen, haben sie Jesu Worte in den Mund gelegt, die er in diesem Sinne nicht wirklich gesprochen haben konnte, wie oft kann diess auch sonst geschehen sein, welche Bürgschaft haben wir dafür, dass sie uns auch nur auf Einem Punkte ihrer evangelischen Geschichte die reine geschichtliche Wahrheit gegeben haben? Die Thatsache selbst ist desswegen freilich keineswegs mit Hengstenberg und Tholuck zu läugnen, nur kann man es auch nicht blos eine theologische Besorgniss mit Rückert nennen, wenn man eine Thatsache zu-

geben muss, durch welche der Boden der Glaubwürdigkeit der synoptischen Evangelien im Ganzen mehr oder minder wankend gemacht wird. Ist es einmal so, so kann man an einem so evidenten Beispiel sich nur überzeugen, wie es überhaupt mit der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichtserzählung steht, wie relativ hier alles ist, wie es auf jedem Punkte immer wieder darauf ankommt, alles Einzelne nach dem ganzen geschichtlichen Zusammenhang, zu welchem es gehört, zu prüfen. Ist nun hier ein Fall, in welchem man in die Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählung nicht das unbedingte Vertrauen setzen kann, das man gewöhnlich zu ihr hegt, so kann nur die Frage entstehen, wo wir gerade am meisten Ursache haben, gegen sie misstrauisch zu sein. Bei Rückert ist diess das Passahmahl, das ihm mit der Thatsache der Gerichtsverhandlung nicht zusammenbestehen zu können scheint. Kann man aber nicht auch umgekehrt das Passahmahl stehen lassen und dagegen das Thatsächliche der Gerichtsverhandlung in der Weise, wie sie erzählt ist, in Frage stellen, wenigstens so weit, als es in solcher Förmlichkeit mit der bestehenden Sabbath- und Festsitte nicht vereinbar zu sein scheint? Auf die zur Verhaftung erforderlichen Massnahmen, sagt Rückert (S. 40), sei wohl kein besonderes Gewicht zu legen, denn erstlich haben doch die jüdischen Gegner Jesu selbst da nichts gethan, und sodann habe es bei ihnen in dem Falle einer solchen Gelegenheit, seiner habhaft zu werden, gewiss geheissen: *necessitas pellit sabbatum*, ja die Pflicht, den Feind Gottes und des Gesetzes unschädlich zu machen, habe für sie und ihre Diener jeden Anstoss heben können. Für das Gericht aber will diess Rückert nicht ebenso gelten lassen. Das habe aufgehoben werden können ohne die mindeste Gefahr, und niemand habe gedrängt, es zu halten. Wer kann aber wissen, ob den Häuptern des Volkes bei der grossen Dringlichkeit der Sache nicht auch jeder Aufschub des gerichtlichen Verfahrens höchst bedenklich erschien, so dass sie es wenigstens so viel möglich abkürzten und ohne eine förmliche Gerichtsversammlung zu halten, Jesum noch weit rascher und tumultuarischer, als diess nach der evangelischen Erzählung der Fall gewesen zu sein scheint, in die Hände der Römer zu bringen suchten? Hiemit

soll jedoch nur diess gesagt werden: wenn man einmal in Betreff des Passahmahls so viel zugeben muss, wie diess bei Rückert der Fall ist, so ist diess nicht der einzig mögliche Weg zur Lösung der vorliegenden Frage; es lässt sich noch immer ebenso gut denken, dass das Mahl der Stiftung ein Passahmahl war, wir wissen wenigstens auch darüber, ob es ein solches war oder nicht, so wenig als über so vieles Andere in der evangelischen Geschichte etwas Sicheres und Bestimmtes.

Die Hauptfrage in Betreff der Stiftung ist, in welchem Sinne die von Jesu dabei gesprochenen Worte zu nehmen sind. Der methodische Gang, welchen Rückert in seiner Untersuchung nimmt, schien zuerst auch eine genauere Erörterung der eigentlichen Fassung der Stiftungsworte zu erfordern. Ohne alle Beimischung dogmatischer Gründe, rein aus der Betrachtung der Sachlage selbst, oder schlechthin exegetisch ergibt sich ihm die Unmöglichkeit dieser Auffassung. Der Versuch, die Worte Jesu eigentlich zu fassen d. h. anzunehmen, dass er seine Jünger damit belehren wollte, was er in dem Dargebotenen ihnen wirklich zum Genuss darreiche, führe zu Annahmen, die allen unsern Grundvoraussetzungen widersprechen, ja unvollziehbar seien. Aus der Unmöglichkeit der eigentlichen Auffassung ergibt sich die Nothwendigkeit der uneigentlichen. Den richtigen Weg aber zu der letztern habe weder Zwingli noch Oekolampadius eingeschlagen. Die Beispiele, die man für die Erklärung beigebracht habe, dass das ἐστὶ der Abendmahlsworte so viel als *significat* sei, seien nicht geeignet, uns auf den wahren Sinn der Worte Jesu hinzuleiten, ebenso wenig habe die Annahme einer Metonymie, bei welcher σῶμα so viel als *signum corporis* bedeuten soll, für sich, da eine solche Metonymie, wie sie hier angenommen werden müsste, der Natur des menschlichen Denkens widerstrebe. Die Ursache des Misslingens dieser Versuche, die Worte in metaphorischer oder metonymischer Bedeutung zu nehmen, findet Rückert darin, dass man, wenn auch nicht ausschliesslich, doch vorzüglich die Worte selbst in's Auge gefasst und nur nebenher auch auf die Handlung geblickt habe. Die Hauptsache bilden nicht die Worte, sondern die Handlung, welcher die Worte nur zu dem Ende beigegeben worden seien, dass das Denken der

Empfänger in die rechte Bahn geleitet würde. Die Handlung sei also mit Einem Worte rein symbolisch zu nehmen. Nach der Analogie der symbolischen Handlungen des A. T's. hat man sich die Sache so zu denken: Jesus brach das Brod, das Zerbrechen konnte in den Jüngern nur den Gedanken der Zerstörung wecken. Fassten sie dann das Sinnbild, wie das der Fall bei allen symbolischen Handlungen der Propheten war, als Weissagung von etwas Künftigem, so vernahmen sie aus der Handlung, dass die Zerstörung künftig, auch wohl, dass sie bald vorgehen würde, sobald er aber sagte, das ist mein Leib, wussten sie alles, was sie wissen sollten. Am eigentlichen Sinne dieser Worte war da nichts zu ändern, τοῦτο blieb und bleibt das Dargereichte, aber nicht wiefern es Brod, sondern wiefern es ein Gebrochenes, das Sinnbild einer zerstörten Sache war. Er konnte ihnen sagen: Wie diess Brod hier von meiner Hand zerbrochen worden ist, so wird mein Leib von Mörderhand getödtet werden: er sagt das Gleiche, indem er spricht: das ist mein Leib, nur kürzer, kräftiger, eindringender, und doch für Augenzeugen ebenso verständlich (S. 120). Beim Wein genügte, ohne besondere Handlungen ihn vorher im Becher für sein Blut zu erklären, damit seine Jünger dächten, dass wie der Saft der Reben aus der Kelter laufe, so bald sein Blut vergossen werden sollte, nur für welchen Zweck war noch hinzuzufügen, nemlich als Bundesblut. So finde denn auch hier kein Tropus statt, weder Metapher noch Metonymie, sondern lauter eigentliche Rede, was er aber damit wolle, sei nicht, dass sie den Wein für wirkliches Blut annehmen, sondern dass sie durch den Wein auf das gewiesen werden sollen, was dem Blut widerfahren solle (S. 122). Gegen diese Auffassung lässt sich nichts einwenden, man kann sich ohne Zweifel den faktischen Hergang bei der Stiftung des Abendmahls nicht anders als auf diese symbolische Weise denken, ob ihr aber auch die Worte des evangelischen Textes entsprechen, und ob in dieser Beziehung ein so grosser Unterschied zwischen der metaphorischen, metonymischen und symbolischen Auffassung ist, möchte eine andere Frage sein. Gerade das, was bei der symbolischen Auffassung die Hauptsache ist, den symbolischen Akt des Brechens, drücken die Worte nicht aus. Sprach Jesus bei jedem

einzelnen Stückchen Brod, das er der Reihe nach seinen Jüngern darreichte, die Worte τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, so sah man in dem Dargereichten nur Brod, es war zwar gebrochenes Brod, aber gebrochen wurde ja jedes Brod, und jedes dieser Brodstückchen war für sich wieder ein Ganzes. Nicht jedes dieser Stückchen für sich, sondern nur alle zusammen stellten den symbolischen Akt des Brechens dar. Setzt diess nicht voraus, dass Jesus vor Allem, noch ehe er sich an die Jünger der Reihe nach wandte, mit dem Brod im Ganzen den Akt des Brechens vornahm? Wenn er, während er es brach, und die Stücke des gebrochenen Brodes vor sich hatte, dabei die Worte: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, sprach, so wusste jeder durch die unmittelbare Anschauung dessen, was er that, wie er diese symbolische Handlung zu nehmen hatte, die sich von dem gewöhnlichen Brodbrechen durch ihre Absichtlichkeit unterschied. Mag er bei der Austheilung der einzelnen Stücke an die Jünger dieselben Worte wiederholt oder blos λάβετε, φάγετε gesagt haben, die Hauptsache blieb der vorangegangene Akt der Brodbrechung. Bei dem Wein war eine ähnliche Handlung nicht wohl möglich (vgl. Rückert a. a. O. S. 122), aber auch nicht nöthig, da das mit dem Brod Geschehene von selbst auch den Wein unter denselben Gesichtspunkt stellte, es genügte hier die einfache Darreichung des Kelchs, aber gerade desswegen, weil der Darreichung des Kelchs nichts Aehnliches vorangeht, wie der Darreichung des Brods das Brechen desselben, ist der zu αἷμα gemachte Zusatz τὸ ἐκχυνόμενον περὶ πολλῶν um so bemerkenswerther. Es ist so nur mit αἷμα verbunden, was an sich zu τοῦτο gehört. Wie das Brod gebrochen wird, so wird der Wein ausgegossen, in dem Einen wie bei dem Andern stellt sich dar, was mit Jesus geschehen sollte. Da nun aber in der Darstellung der evangelischen Schriftsteller der Hauptakt nicht in seiner vollen symbolischen Bedeutung hervortritt und die Worte τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου nur mit der Darreichung des Brods an die Jünger in der Weise verbunden sind, wie sie bei der nachmaligen Abendmahlsfeier gesprochen zu werden pflegten, so kann man sie auch zunächst nur so nehmen: dieses dargereichte Brod ist mein Leib, wobei es ziemlich indifferent zu sein scheint, ob sie metaphorisch, metonymisch oder symbolisch er-

klärt werden, ihren bestimmteren Sinn erhalten sie erst, wenn man sich auch den Hauptakt hinzudenkt, auf dessen symbolischer Anschauung sie beruhen. Was zunächst mit ihnen gesagt werden soll, ist nur diess: auf dieselbe Weise, wie es sich mit dem dargereichten Brode verhält, verhält es sich auch mit dem Leib.

Es gehört zur Eigenthümlichkeit des Rückert'schen Werkes, dass es alles, was sich auf die ursprüngliche Bedeutung des Abendmahles bezieht, rein in den beiden Berichten des Markus und Matthäus abschliesst. Ehe daher die Untersuchung zu Paulus und Lukas und zu Johannes fortgeht, wird schon hier, in der zweiten Abtheilung des ersten Theils das Wesen des Abendmahls so eingehend und umfassend erörtert, dass alles, was neben jenen beiden Evangelien die übrigen neutestamentlichen Schriften enthalten, eine sehr secundäre Stellung erhält. Ob diess auf dem Standpunkt Rückert's consequent ist, kann sich erst in der Folge zeigen. In seiner Bestimmung des Wesens des Abendmahls ist er auf gleiche Weise bemüht, sowohl dem religiösen Interesse nichts zu entziehen, was die unbedingte Verehrung, die auch der Rationalist gegen die Person Jesu als des Erlösers der Menschheit hegt, zu erfordern scheint, als auch auf der andern dem dogmatischen nichts einzuräumen, was nicht in der vorangegangenen Untersuchung über die Stiftung des Abendmahls begründet ist. „So werde denn", so fasst Rückert S. 148 sein Ergebniss zusammen, „das Wesen des Abendmahls von uns so ausgesprochen: Es ist die Feier der Christenheit, in welcher bei Genuss von Brod und Wein der Glaubige das lebendige Bewusstsein dessen in sich erneuert, was Christus war und was er für uns war, seines heiligen Wesens und der durch ihn vermittelten Erlösung." Dagegen wird ebenso entschieden behauptet, die Lehre vom Abendmahl sei keine Hauptlehre und noch weit weniger eine Grundlehre des Christenthums, ja es sei nicht einmal ein Abendmahlsdogma möglich. Unter den Gründen, mit welchen Rückert diess motivirt, wird auch gesagt: „Wie Christus dem Zwecke Lehrer der Welt zu sein, genügt hätte, wenn er einer Hauptlehre nicht erwähnte? Auch wenn er nicht voraussah, welch' Gewirr von Meinungen, und welche unheilbringende Ver-

wirrung daraus kommen würde, konnte er geschehen lassen, dass man ohne alle Belehrung über seine wahre Meinung blieb, gleich einem Schiff ohne Compass oder Steuer? Und wie erst, wenn er es voraus erkannte? Dass er also keine Lehre vom Abendmahl gab, das sollte uns erinnern, dass er keine dachte" (S. 134). Von selbst versteht sich freilich, dass, was Christus nicht gelehrt hat, auch kein Gegenstand einer Lehre sein kann, allein die, welche die Abendmahlslehre für eine Hauptlehre halten, setzen ja voraus, dass sich Christus auch schon in den wenigen Worten seiner Stiftung bedeutungsvoll genug über das Abendmahl ausgesprochen habe. Wohin würde es aber führen, wenn man aus demjenigen, was Christus in Ansehung seiner Lehre nicht hätte geschehen lassen sollen, auf das schliessen wollte, was er gelehrt oder nicht gelehrt hat? Wie viel würde noch als unbestrittene Lehre des Christenthums übrig bleiben, und welche Form kann man sich denken, in welcher alles so bestimmt wäre, dass kein weiterer Streit möglich ist? Daher ist die ganze Frage, was Christus in der Voraussicht der Zukunft hätte thun oder nicht thun sollen, eine höchst müssige. So oft man auch denken mag, wie viel Streit hätte verhütet werden können, wenn Christus zu seinen Worten auch nur diese oder jene Bestimmung hinzugesetzt hätte, so weiss ja doch Niemand, was, wenn auch das Eine nicht geschehen wäre, dafür auf andere Weise geschehen sein würde. Es muss ja Häresen geben, und man kann sich zuletzt nur mit dem Gedanken beruhigen, es gehöre auch diess zum göttlichen Weltplan, erst durch den Streit der Meinungen zur Wahrheit hindurchzuführen.

Es muss auffallen, dass in der Reihe der Fragen, von welchen in dem Abschnitt über das Wesen des Abendmahles die Rede ist, auch noch die Frage auftritt: was empfangen wir im Abendmahl? Allein es scheint Rückert bei seiner Erklärung der Stiftungsworte doch immer noch ein Bedenken zu Gunsten der Ansicht derer zurückgeblieben zu sein, welche das τοῦτο nicht von der symbolischen Handlung, sondern von dem dargereichten Brod und Wein verstehen. Es liegt ja auch so nahe, die Worte so zu nehmen, dass man, wenn man demungeachtet diese Auffassung nicht für die richtige halten kann, um so mehr auf ihre

Widerlegung bedacht sein muss. Da die Unmöglichkeit schon feststeht, Jesu Worte eigentlich zu nehmen, so kann es sich blos noch um den verklärten Leib und das verklärte Blut handeln. An den damals gegenwärtigen Leib und das damals gegenwärtige Blut habe wohl nie ein Mensch wirklich gedacht. Wenn auch der Wortlaut mancher Erklärungen diesen Sinn gebiete, so hat doch Rückert ein zu grosses Zutrauen zum gesunden Denken aller Menschen, als dass er nicht auch da nur Ungeschick des Ausdrucks voraussetzen möchte. Nicht also dem natürlichen irdischen Menschenleib, sondern dem verklärten gilt die weitere auf gleiche Weise sowohl gegen das katholische als das lutherische Abendmahlsdogma gerichtete Erörterung, deren Ergebniss Rückert so zusammenfasst: „Beim Stiftungsmahl war ebenso unmöglich, dass Christus Leib und Blut zu geniessen gab oder zu geben meinte, als dass die Jünger es empfingen oder zu empfangen meinten; wie sie es aufgenommen, ist uns unbekannt; für uns entspringt aus diesem Umstande die Nöthigung, das Wesentliche des Abendmahls nicht in den Stoffen zu suchen, welche dargeboten, sondern in der Handlung, die vollzogen wird und daher auch die Worte nicht als Erklärung über die Stoffe, sondern über die Handlung anzusehen. Beim spätern Abendmahl etwas Anderes zu denken, als was im ersten war, fehlt es nicht nur am rechten Grunde, sondern auch an der Wahrscheinlichkeit; wenn wir aber ein solches suchen, so will sich's nicht denken lassen, für den irdischen Leib fehlt jede Denkbarkeit, für eine klare Vorstellung von dem verklärten jede Unterlage, wie im Denken so in der Schrift“ u. s. w. (S. 176). Solche Vernunftwahrheiten können freilich nicht oft genug eingeschärft werden; aber was ist alles Zutrauen zum gesunden Denken, wenn man principiell vom vernünftigen Denken nichts wissen will?

Mit dem zweiten Theil treten wir in das Gebiet der Vorstellung ein. Was das Abendmahl seinem Wesen nach ist, an sich und objektiv, erfahren wir von Markus und Matthäus; dass es aber auch eine Geschichte hat, in welcher es in dem subjektiven Denken und Vorstellen der Menschen etwas Anderes geworden ist, als ursprünglich war, sehen wir schon an dem Apostel Paulus, obgleich er der älteste Schriftsteller über das Abendmahl

ist, dessen Briefe längere Zeit vor den Evangelien des Markus und Matthäus geschrieben sind. Paulus war, so macht Rückert den Uebergang auf ihn (S. 188), nicht blos glaubiger Christ, er war auch Denker, er wollte die Ursache kennen, durch welche Christus der Heilige war; das trieb ihn in die Spekulation, in diese aber war der heilige Geist der sichere Führer nicht. So war es denn auch in Betreff des Abendmahls, das Wesen desselben hatte er ergriffen, und hat's ausgesprochen, sein Denken aber blieb dabei nicht stehen, er wollte nicht allein geniessen, er wollte wissen und mehr wissen als die Handlung selbst und was er darin erfuhr; er wollte wissen, was das wäre in der Handlung, das so segensreich auf ihn einwirkte, die Ursachen der Gnadenerweisungen im Abendmahl, also das Objektive im Abendmahl, in der Handlung lag das nicht. Dadurch ist er denn gewiss für uns, wahrscheinlich aber überhaupt der Erste geworden, der die Aufmerksamkeit von der Handlung ab, und auf die Stoffe wendete und wenigstens die ersten Linien einer Abendmahlslehre zog, wie sie von da an bis auf diesen Tag mit seltenen Ausnahmen getrieben worden ist. Auch zum Schlusse seiner Erörterungen über Paulus und Lukas sagt Rückert S. 242: Die, denen es unmöglich sei, den Einspruch des verständigen Denkens zu beschwichtigen, müssen sich entschliessen, zu bekennen, dass hier Paulus eine Bahn betreten, zu welcher weder in dem Geschehenen, noch in den Worten genügender Grund gegeben war, und so in seiner Darstellung die ersten Keime einer Geschichte dargeboten habe, die wenigstens nicht durch ihre Segnungen zu seinen Gunsten spreche.

Ein so scharfes Urtheil ist wohl noch selten über den Apostel Paulus gefällt worden, um so mehr muss man nach der Begründung desselben fragen. Vergleicht man die Fassung, welche die Worte der Stiftung hier bei Paulus dort bei Markus und Matthäus haben, so sollte man, wenn man von den bei Paulus hinzugesetzten Nebenbestimmungen vorerst noch hinwegsieht, nicht glauben, dass zwischen beiden ein so grosser Unterschied ist. *Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου*, heisst es bei Markus, bei Paulus *τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* (wie Rückert liest), ebenso dort: *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον,*

und hier: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.* Voransteht bei Markus *εὐλογήσας ἔκλασε* bei Paulus *εὐχαριστήσας ἔκλασε.* Wer sieht diesen Worten an, dass das Wesen des Abendmahls auf der einen Seite in die Handlung auf der andern in die Stoffe gesetzt ist? Diess ist es auch nicht, wovon Rückert ausgeht, das entscheidende Moment liegt für ihn in der Stelle 1 Cor. 10, 3. 4., über welche er sich so erklärt (S. 215): „Israel hat in der Wüste eine Kost und einen Trank gehabt, die, obwohl dem irdischen Brod und Wasser durch ihre Hunger und Durst stillende, erhaltende und ernährende Eigenschaft vergleichbar, doch nicht sinnlichen Wesens und sinnlicher Beschaffenheit, sondern übersinnlich waren an Wesenheit und Eigenschaften. Die Christen empfangen im Abendmahl Gegenstände, die das, was jene waren, in gleichem oder höherem Grade sind; also die Stoffe des Abendmahls sind übersinnlicher himmlischer Natur. Von vorn herein sind solche nicht vorhanden, denn auf den Tisch getragen werden hylisches Brod und Wein; werden sie also dort genossen, so werden sie erstlich entweder anstatt der aufgetragenen Gegenstände oder mit ihnen zugleich genossen, es muss also zweitens eine Kraft sein, welche diess hervorbringt. Diese Kraft muss die Kraft Christi sein, denn erstlich hat er ja in der Gegenwart die Weltherrschaft und sodann, wenn das Wasser in der Wüste aus Christus als dem wahren Felsen geflossen ist, so kann der Trank des neuen Bundes keine andere Quelle haben, und daher auch seine Speise keinen andern Urheber. Der Ursprung dieser Vorstellung war die Voraussetzung, dass, was der alte Bund vorbildlich hatte, das der neue wesenhaft besitzen musste, jener hatte Himmelsspeise und Himmelstrank, dasselbe musste also dieser haben.“ In dieser Stelle liegt schon das Wichtigste der paulinischen Vorstellung vom Abendmahl, wornach nun die ausdrücklich vom Abendmahl handelnden Hauptstellen zu erklären sind. Zu 1 Cor. 10, 16. bemerkt Rückert S. 224: „Der Wein im Kelch als solcher gehört nicht der höhern Welt, ist irdischer, sinnlicher Natur. Tränken wir also im Abendmahl nur diesen Wein, so wäre da kein pneumatischer Trank für uns, uns würde weniger gegeben als Israel empfing. Also kann im Kelch nicht nur der Wein, es muss darin und zwar in

Kraft der εὐλογία etwas Anderes enthalten sein, entweder allein oder mit dem Wein, der zuvor darin war. Diess Andere aber kann nur das Blut Christi sein, aber nicht als irdischer, grob körperlicher Stoff, sondern als pneumatischer, d. i. übersinnlicher und himmlischer. Paulus denkt also ein solches, nach heutigem Ausdruck, verklärtes Blut. In demselben Sinn ist 1 Cor. 11, 27 f. das Abendmahl das Mahl des Herrn, bei welchem der Christ mit der pneumatischen, d. h. übersinnlichen und himmlischen Speise des Leibes Christi gespeist und mit dem ebenso gearteten Trank seines Blutes getränkt wird."

Wäre diese Auffassung die richtige, so hätte sowohl die katholische als die lutherische Kirche das vollste Recht, sich für ihr specifisches Abendmahlsdogma auf den Apostel Paulus zu berufen, und doch wären beide in dem gleichen Irrthum, wenn sie ihre Abendmahlslehre für die ächt christliche halten wollten, da der Apostel selbst in seiner Vorstellung vom Abendmahl nur einer menschlichen Spekulation gefolgt ist, welcher, weit gefehlt, das Wahre und Richtige zu treffen, vielmehr der Handlung Jesu einen ihr ganz fremden Sinn untergeschoben hat. Eine solche Behauptung verdient die ernsteste Prüfung, und man kann sich nur wundern, wie Rückert der Mangel an Begründung, an welchem seine Ansicht von der paulinischen Abendmahlslehre gerade da am meisten leidet, wo sie ihm ihren sichersten Grund zu haben scheint, so sehr entgehen konnte. Es handelt sich hier um die Bedeutung, welche die Ausdrücke βρῶμα πνευματικὸν, πόμα πνευματικὸν, πέτρα πνευματικὴ 1 Cor. 10, 3. 4. haben, über welche freilich auch die Commentare noch immer eine sehr ungenügende Auskunft geben. Himmlischer, übersinnlicher Natur soll das gewesen sein, was hier geistlich genannt wird; wie ist diess aber zu verstehen? Da vor Allem festzuhalten ist, dass die geistige Speise eine wirkliche Speise, der geistige Trank ein wirklicher Trank, der geistige Fels ein wirklicher Fels war, so kann das Pneumatische, das von ihnen ausgesagt wird, sich nur darauf beziehen, dass sie auf übernatürliche Weise, durch eine Wirkung der göttlichen Macht in's Dasein gerufen worden sind. Dabei bleibt man gewöhnlich stehen, der Begriff des Pneumatischen ist aber hiemit noch nicht erschöpft, und schon der Zusammenhang,

in welchem der Apostel von diesen Thatsachen der alttestamentlichen Geschichte spricht, führt weiter. Wie er V. 6. ausdrücklich sagt: *ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν* und V. 10: *ταῦτα δὲ πάντα τύποι συνέβαινον ἐκείνοις*, so stellte er sich hier in die ächt jüdische, insbesondere alexandrinisch-jüdische Anschauungsweise hinein, nach welcher die heilige Geschichte der Vorzeit eine vorbildliche, typische, ideelle Bedeutung hat, das Vergangene gleichsam nur dazu geschehen ist, um darin voraus schon eine Anschauung dessen zu haben, was erst in der Folge geschehen und zu seiner vollen Realität gelangen sollte. Je erfüllter das Bewusstsein der Gegenwart von der Bedeutung seines Inhalts ist, wie diess nicht anders sein konnte, nachdem der Messias erschienen und nach der vormessianischen Periode die messianische eingetreten war, um so klarer und bestimmter sah man schon in der Vergangenheit alles auf diese grosse Epoche hindeuten und hinstreben. Da man aber solche Beziehungen in den heiligen Urkunden der Geschichte, in den Schriften des A. T's. nur darin finden konnte, wenn man nicht blos bei dem Buchstaben derselben stehen blieb, sondern auch das zu verstehen wusste, was als der innere geistige Inhalt unter der äussern Hülle verborgen lag, so trat hier von selbst die Allegorie ein als die Vermittlerin des Buchstabens und des Geistes, der äussern Form und eines Inhalts, der, so bedeutungsvoll er für sich war, doch nur in dieser bestimmten Form angeschaut und zum Bewusstsein gebracht werden konnte; und so willkürlich auch diese allegorische Schrifterklärungen sein mochten, durften sie doch so wenig als etwas blos Subjektives erscheinen, dass es nur der göttliche Geist als der Urheber der heiligen Schriften sein konnte, welcher alle diese geistigen Beziehungen von Anfang an sowohl in den Buchstaben der Schriften des A. T's. als auch in den in ihnen enthaltenen geschichtlichen Thatsachen als ihren objektiven Inhalt niedergelegt hatte. Je gewisser sich erst in der Allegorie der tiefer verborgene Sinn der Schrift aufschloss, um so tiefer erfasste man in ihm das Geistige, Pneumatische ihres Inhalts. Das Allegorische galt so von selbst als das Pneumatische, derselbe Ausdruck bezeichnete die beiden so eng verbundenen Begriffe und selbst im N. T. hat das Wort *πνευματικὸς* ganz evident diese Be-

deutung. Wenn in der Apok. 11, 8. Jerusalem die grosse Stadt ist, *ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος*, so ist hier Sodom und Aegypten ein bildlicher, allegorischer Name in demselben Sinn, in welchem auch das abgöttische Rom allegorisch Babylon genannt wurde. Was im Geiste gesagt ist, ist allegorisch gesagt. *Ἐν πνεύματι ἐλάλησε*, sagt der Brief des Barnabas c. 10 von Moses, um die allegorische Deutung eines mosaischen Gebots einzuleiten. Warum sollte das Wort *πνευματικὸς* nicht auch 1 Cor. 10, 3. 4. in demselben Sinne zu nehmen sein? Eine geistige Speise assen die Israeliten und einen geistigen Trank tranken sie nicht blos, weil ihnen diese Speise und dieser Trank auf übernatürliche wundervolle Weise zu Theil wurde, sondern vor Allem aus dem Grunde, weil diese Speise und dieser Trank nach der typischen, allegorischen Anschauungsweise schon damals eine augenscheinliche Beziehung auf die Speise und den Trank haben sollten, welche die Christen im Abendmahl als den Leib und das Blut Christi empfingen. Ein geistiger Fels war der Fels, der den Israeliten nachfolgte, weil man bei ihm, wie ja auch noch ausdrücklich gesagt ist, nur an Christus denken konnte, in seiner ganzen Erscheinung schon eine vorbildliche Anschauung dessen hatte, was Christus in der Folge der Menschheit geworden ist. Der Fels war Christus nicht, wie wenn Christus, selbst wenn man seine Präexistenz voraussetzt, selbst der Fels gewesen wäre, sondern nur weil die allegorische Anschauungsweise in ihm das erblickte, was damals zwar nur noch ideell existirte, in der Folge aber zur vollen Realität wurde. Ist diess der Sinn des Apostels, so fallen ebendamit alle Folgerungen hinweg, die aus dem Pneumatischen der Speise und des Tranks gezogen werden sollen, um dem Apostel die Vorstellung zuzuschreiben, Brod und Wein werden im Abendmahl, sofern sie der Leib und das Blut Christi sind, zu einer übersinnlichen, himmlischen Natur verklärt. Da Rückert diese Behauptung nur auf seine Auffassung der Stelle 1 Cor. 10, 3. 4. stützt, so fehlt ihr jede weitere Begründung, und es ist durchaus kein Grund zu der Annahme vorhanden, Brod und Wein seien als der Leib und das Blut Christi dem Apostel etwas Anderes gewesen, als sie auch nach den Einsetzungsworten waren.

Hiemit stehen wir wieder auf dem Boden der Einsetzungsworte, und der grosse Abstand, welchen Rückert zwischen Markus und Matthäus auf der einen und Paulus und Lukas auf der andern Seite annimmt, indem er den Unterschied von Wesen und Vorstellung zwischen sie setzt, hebt sich von selbst wieder auf. Unter den Nebenbestimmungen, mit welchen der Apostel seine Abendmahlslehre vorträgt, kommen hier zunächst die Worte in Betracht, in welchen er die Quelle derselben angibt. Ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, sagt er 1 Cor. 11, 23., ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν. Die Präposition ἀπὸ in ihrem Unterschied von παρά scheint Rückert nichts weniger als für blos mittelbares Empfangen zu sprechen, eher das Gegentheil. Fragen wir, was die Leser bei den Worten denken mussten, so können wir nur antworten: eine unmittelbare Kundgebung, denn welche Bedeutung hätte das für sie gehabt, dass er in gleicher Weise, wie sie selbst, durch Ueberlieferung dazu gekommen wäre. Dann erst wurde seine Bemerkung eine bedeutende für sie, wenn er Christus selbst als seine Quelle nannte, leite er doch all sein christliches Wissen aus diesen Quellen ab, warum nicht diesen Theil? Paulus habe das Bewusstsein, seine Abendmahlslehre nicht auf dem Wege menschlichen Unterrichts, sondern auf rein innerliche Weise in sein Denken aufgenommen zu haben und denke dies innere Bewusstwerden als Kundgebung des erhöhten Christus. Wenn er auch den geschichtlichen Hergang bei der Stiftung auf gemeinem Wege erfahren habe, so leite er doch die Kenntniss von der hohen Bedeutung des Abendmahls aus Offenbarung ab. Da diese hohe Bedeutung nach Rückert in der übersinnlichen himmlischen Natur besteht, welche der Apostel den Abendmahlsstoffen zugeschrieben haben soll; so erhellt von selbst, dass wenn diese Annahme sich als unbegründet zeigt, ebendamit auch der Grund hinwegfällt, seine Lehre aus einer speciellen unmittelbaren Offenbarung abzuleiten. Verband er mit den Worten der Stiftung dieselbe Bedeutung, die sie für die Synoptiker hatten; warum soll nicht auch schon die geschichtliche Ueberlieferung, die in jedem Fall in Christus, als dem Stifter des Abendmahles, ihren Grund und Ursprung hatte, und auch in diesem Sinn ein παραλαβεῖν ἀπὸ κυρίου war, die genügende Quelle seiner Vorstellung

vom Abendmahl gewesen sein? Es ist wenigstens keine Ursache vorhanden, darüber hinauszugehen, und Rückert hätte sich daher auch der ächt rationalistischen Erörterung der Frage überheben können, ob, da Paulus seine Lehre ἀπὸ κυρίȣ erhalten haben wolle, demnach Christus selbst hier lehre. „Paulus sagt es, das ist wahr, dass er's in bester Treue sage, sind wir überzeugt, aber kann er nicht auch irren? Auch Philo sagt, dass er zu Zeiten Offenbarungen empfange, und Philo ist ein sehr achtungswerther Mann, und doch glauben wir's ihm sofort? Auch Swedenborg hat's gesagt und viele Andere dazu, aber wenn sie es sagen, fordern wir den Beweis. Warum bei Paulus nicht, auch unbeschadet der hohen Verehrung, die wir für ihn hegen? So lange er aber nicht geführt sein wird, können wir uns das Recht der Prüfung nicht abstreiten lassen, es ist ein unveräusserliches Recht.“ Gesetzt aber auch, der Apostel habe die ihm zugeschriebene Vorstellung wirklich gehabt, warum sollte er sie nicht gehabt haben, welches Recht hätte man, sie ihm tadelnd und zurechtweisend zum Vorwurf zu machen? Nur der Rationalist kann es nicht lassen, alle geschichtlichen Erscheinungen mit dem Massstab seiner subjektiven Vernunft zu messen und sie darauf anzusehen, ob sie auch so vernünftig und aufgeklärt sind, wie er verlangt, dass sie sein sollen, wie wenn dadurch erst das Recht ihrer geschichtlichen Existenz bedingt wäre, ohne zu bedenken, dass auch seine Ansicht keine absolute, sondern nur eine menschlich beschränkte, und denselben Bedingungen der zeitlichen Entwicklung unterworfen ist, wie alles Andere.

Als einen blossen Zusatz des Apostels betrachtet Rückert die Jesu selbst bei der Stiftung in den Mund gelegten Worte, 1 Cor. 11, 25., τȣ̃το ποιεῖτε — εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Paulus habe das Abendmahl im Gebrauch gefunden und daraus geschlossen, dass es nach des Herrn Befehl darin sei, was er befohlen hatte, habe auch einen Zweck haben müssen, der Zweck habe kein anderer sein können, als eben jener, der tagtäglich sich erneuerte, die stete Neubelebung des Gedächtnisses des Herrn als des Gekreuzigten, was der Zweck wirklich war, habe auch ausgesprochen werden müssen. Wenn man sich die Entstehung dieser Worte aus einer solchen Gedankenreihe des Apo-

stets erklärt, so sind in jedem Fall die darauf folgenden Worte, dass man durch das Essen dieses Brods, und das Trinken dieses Kelchs den Tod des Herrn verkündige, ἄχρις ὃ ἔλθῃ, genauer zu erwägen, als von Rückert geschehen ist. Man feierte also das Abendmahl mit dem Gedanken an die Parusie, die Wiederkunft des Herrn, verkündigte nicht blos den Tod, durch welchen er aus einem Gegenwärtigen ein Abwesender geworden war, sondern dachte sich ihn auch als den einst wieder Kommenden und Gegenwärtigen, und das Abendmahl hatte so seine unmittelbarste und reellste Bedeutung für diese Zwischenzeit zwischen dem Tod und der Parusie, man hatte in dem Brod als seinem Leib und dem Wein als seinem Blut einen Ersatz für seine Abwesenheit, sah ihn selbst leiblich und sichtbar vor sich, es war als ἀνάμνησις nicht blos eine Erinnerung an den Abwesenden, sondern auch eine Vergegenwärtigung desselben. Liegt aber nicht dasselbe im Grunde auch schon in den Worten, in welchen Jesus bei den Synoptikern sagt: ὅτι ὐκέτι ὀ μὴ πίω ἐκ τῦ γεννήματος τῦ ἀμπέλυ, ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῦ θεῦ? Enthalten nicht auch diese Worte eine Hindeutung auf die Parusie auf eine Weise, durch welche Gegenwart und Zukunft so mit einander verknüpft werden, dass man sich auch die Zwischenzeit nur durch die Wiederholung desselben zur ἀνάμνησις dienenden Akts vermittelt denken kann? Ist daraus nicht weiter zu schliessen, dass die Worte der Stiftung auch schon bei den Synoptikern eine über die blosse Handlung des Brodbrechens und Weinvergiessens als ein Bild seines Todes hinausgehende Bedeutung haben, dass Jesus seinen Jüngern mit dem Brod als seinem Leib und dem Wein als seinem Blut gleichsam das Material zur künftigen Feier dieses Mahles als einer ἀνάμνησις, einer Vergegenwärtigung seiner Person darreichen wollte? Die Worte des Apostels haben so in den Worten der Stiftung bei den Synoptikern einen Anknüpfungspunkt, welcher uns in die Grundanschauung, von welcher die Feier ausging, tiefer hineinblicken lässt.

Kann man aber nicht mit demselben Recht, mit welchem man die Worte des Apostels für einen selbstgemachten Zusatz erklärt, dieselbe Ansicht auch von den Worten der Synoptiker

haben, oder, um die Frage sogleich allgemeiner zu fassen, was berechtigt uns, die Darstellung des Paulus und Lukas in ein solches Verhältniss zu der des Markus und Matthäus zu setzen, wie von Rückert geschieht? Mit welcher Wahrscheinlichkeit lässt sich mitten im Fluss der geschichtlichen Entwicklung eine so feste Grenzlinie zwischen beiden ziehen, dass wir in dem Einen das reine Wesen der Sache selbst, in dem Andern die blosse Vorstellung haben sollen? Hat man Ursache, anzunehmen, dass sich schon in die Darstellung des Apostels subjektive Vorstellungen eingemischt haben, warum soll dasselbe nicht auch bei den Synoptikern geschehen sein, warum soll gerade nur bei ihnen, die doch erst längere Zeit nach Paulus geschrieben haben, der treue urkundliche Ausdruck der Worte Jesu zu finden sein, lässt sich nicht sogar denken, dass die paulinische Auffassung des Abendmahls selbst nicht ohne Einfluss auf ihre Darstellung gewesen ist? Von einer καινὴ διαθήκη sprach zuerst der Apostel Paulus, nicht blos in Beziehung auf das Abendmahl, 2 Cor. 3, 6., es gehörte wesentlich zu seiner Auffassung des Christenthums, in ihm das Princip eines von dem alttestamentlichen völlig verschiedenen Verhältnisses des Menschen zu Gott zu sehen, und je unmittelbarer dieses neue Verhältniss auf dem Tode beruhte, welchen Christus zur Vergebung der Sünden am Kreuze gestorben war, um so enger musste sich ihm mit dem Blute, von welchem Christus bei der Stiftung des Abendmahls sprach, der Gedanke an diese durch seinen Tod vermittelte καινὴ διαθήκη verknüpfen. Hier also ist die καινὴ διαθήκη ein in dem ganzen Zusammenhang der paulinischen Lehre wesentlich begründeter Begriff, kann aber dasselbe auch von der synoptischen Darstellung der Lehre und Wirksamkeit Jesu gesagt werden? Wo ist hier auch nur von einer διαθήκη die Rede, und schliesst nicht die Cardinalstelle der Bergrede, in welcher Jesus versichert, nicht zur Aufhebung des Gesetzes und der Propheten gekommen zu sein, den Gedanken an eine καινὴ διαθήκη, die ohne die Aufhebung der alten nicht gedacht werden kann (2 Cor. 3, 14.), sogar geradezu aus? Erwägt man nun, in welche späte Zeit die Abfassung der synoptischen Evangelien fällt, durch welche Veränderungen das Christenthum auch schon in dieser Periode in Folge des durch den Paulinismus hervorgerufenen

Gegensatzes und durch die auch in den beiden ersten Evangelien sichtbare Tendenz nach einer Vermittlung und Ausgleichung desselben hindurchgegangen ist, so kann es nicht so ferne liegen, auch in der so bestimmt auf eine καινὴ διαθήκη lautenden Fassung der Stiftungsworte eine Einwirkung des Paulinismus zu vermuthen. Der Rückert'schen Auffassung der Stiftungsworte hätte diese Frage um so näher liegen sollen, da sie den Gedanken der Stiftung auf eine symbolische Handlung beschränkt, durch welche Jesus seinen Jüngern zu verstehen geben wollte, was in der nächsten Zeit mit seinem Leib und Blut geschehen werde. Beabsichtigte er nur diess, hatten die dargereichten Abendmahlsstoffe keine weitere Bedeutung, weiss man nicht einmal, ob die Wiederholung des Akts in seinem Sinne lag, wie war es am Ort, hier gerade und nur hier die so wichtige Idee einer καινὴ διαθήκη, die den für sie noch so wenig vorbereiteten Jüngern völlig unverständlich sein musste, auszusprechen? Auch die Frage nach den Passahbeziehungen des Abendmahls dringt sich hier wieder auf. Rückert weist alle Beziehungen dieser Art sehr entschieden zurück. Auch der Stelle 1 Cor. 5, 7. legt er keine besondere Bedeutung bei. Paulus sage, dass Christus als unser Passah geschlachtet sei. „Das sagt er", erwidert Rückert, „aber erstlich, dass er es im eigentlichen Sinne meine, müsste erst erwiesen werden, und hat nach der ganzen Beschaffenheit der Stelle sehr geringe Wahrscheinlichkeit. Ist's aber ein Bild, wie alles Uebrige, V. 6—8., so lässt sich nicht darauf bauen, mochte er ihn auch als Opfer denken, es fehlte doch für das Passahopfer das Bindeglied. Zweitens auch eigentlich redend, hätte er ihn noch immer nicht als Opfer dargestellt, denn θύειν bedeutet nicht nur Opfern, sondern Schlachten überhaupt, auch im N. T. Apg. 10, 13." Dass hiemit so gut wie nichts gesagt ist, bedarf wohl keines Beweises. Mag man auch darüber streiten, ob und in welcher Weise das Passah ein Opfer war, das Passahmahl war in jedem Fall ein religiöses Nationalfest zum Andenken an den Auszug aus Aegypten, die Rettung Israels aus der fremden Knechtschaft, als die grosse That Gottes, durch welche die theokratische Gemeinde constituirt wurde, oder der Bund Gottes mit seinem Volk seine thatsächliche Bekräftigung erhielt. Wie nahe

lag es nun, wenn einmal das Christenthum als eine καινὴ διαθήκη aufgefasst wurde, dem Tode Jesu dieselbe Beziehung zu der καινὴ διαθήκη zu geben, welche die Schlachtung des Passahlamms zu der alten διαθήκη hatte? Dass diess die Anschauung des Apostels Paulus war, lässt sich nicht bezweifeln, aber auch für die Synoptiker kann sie kaum in Zweifel gezogen werden, da sie nicht nur bei der Stiftung des Abendmahls von einer καινὴ διαθήκη reden, sondern auch dieses Mahl ausdrücklich als ein Passahmahl darstellen. Ob aber, da hier alles an der Idee einer καινὴ διαθήκη hängt, diese ächt paulinische Idee nicht erst durch die Einwirkung des Paulinismus in die Darstellung der Synoptiker kam, und wir uns den ursprünglichen Zweck der Handlung Jesu und den Sinn seiner Worte ohne eine solche Beziehung zu denken haben, diess bleibt die Frage, die, wenn sie auch nicht zur Entscheidung gebracht werden kann, doch auch keineswegs als eine undenkbare von vorn herein abgewiesen werden darf. Man darf sich nicht verbergen, dass wir auch hier bei den Synoptikern nicht auf einem so festen geschichtlichen Boden stehen, um zwischen dem Einen und den Andern so schlechthin, wie zwischen Wesen und Vorstellung, zu scheiden.

Werfen wir noch einen Blick auf den den Johannes betreffenden Abschnitt S. 246 f. Rückert beschäftigt sich mit den Reden K. 6. in der Art, dass er alle diejenigen Punkte, welche auf den Gewinn einer wissenschaftlichen Antwort Einfluss haben können, in der Reihenfolge, wie sie gegeben sind, in's Auge fasst, und ihren Sinn, wie er dem gesammten johanneischen Denken angemessen erscheint, zum Bewusstsein zu bringen sucht, um hierauf zu der Frage zu schreiten: ob der Evangelist darin Belehrungen über das Abendmahl ertheilen wolle und welche diese seien? Es genügt aus der langen, in das Einzelne sehr ausführlich eingehenden Erörterung (S. 246—292), das Hauptresultat kurz hervorzuheben. Aus der Art, wie Jesus die Jünger, 6, 61., zurechtweist, die sich am Essen seines Fleisches gestossen haben, könne nur folgen, dass er auch im Vorhergehenden, das sie ja eben falsch verstanden haben, nicht vom wirklichen Essen seines Fleisches, vom wirklichen Trinken seines Blutes geredet habe. So wenig er wirkliches Brod sei, und wirklich gegessen werden

wolle, so wenig fordere er sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken. Der Genuss bestehe darin, dass man sich sein Wort aneignet, als die Quelle von Geist und Leben. Demungeachtet stehe die Nothwendigkeit fest, die Rede vom Abendmahl zu verstehen. Die Leser des Buchs konnten sie nicht anders verstehen. Aber Johannes belehre sie hier, wie sie sie zu verstehen haben. In kunstvoll angelegter Weise führe er erst die Rede ganz zu Ende, und breche dann sie durch V. 59. ab, der Leser solle zu dem Bewusstsein kommen, dass sie, rein für sich betrachtet, dort geschlossen sei. Nun erst führe er die irrige Auffassung herein, zeige durch V. 62., wie die Forderung schon für Mitlebende anstössig, wenn sie eigentlich verstanden werde, es für die Späteren in höherem Grade werde, für die der Gegenstand, um den es sich zu handeln scheine, in eine Ferne entrückt sei, die jeden Gedanken an die Leistung in Unmöglichkeit verwandle, und nun erst, wo er sich den Boden tüchtig vorbereitet hat, gebe er die Lösung aller Zweifel in so klaren Worten, als er irgend geben könne. Was ihn zu diesem Verfahren bewogen habe, können wir nicht wissen, aber denken wenigstens können wir, dass in dem Kreise, für den er schrieb, er groben Vorstellungen begegnet war, denen er entgegentreten musste, Vorstellungen solcher, die ein wirkliches Fleischessen und Bluttrinken dachten, sei es, dass sie es glaubten, oder dass es ihnen zum Anstoss war. Das thue er denn in seiner Weise, brauche zuerst dieselben Worte, und treibe sie auf die Spitze, um darnach zu zeigen, dass auch sie noch in einem Sinne zu verstehen seien, den jeder Gläubige sich aneignen müsse. Bei Gelegenheit des letzten Mahls im Jüngerkreise wäre dazu nicht der Ort gewesen, darum übergehe er die Stiftung selbst und wähle ein früheres Passahfest, in dessen Nähe Jesus das in grösserer Allgemeinheit reden könne, was dort zur Wirklichkeit gelangen sollte, und auch die folgende Unterredung anzubringen möglich gewesen sei. Diese Auffassung stimmt sowohl mit dem Gang der Rede, K. 6., als auch mit dem Charakter des johanneischen Evangelium so genau überein, dass gegen ihre Richtigkeit nichts Bedeutendes sich einwenden lässt. Auf die Frage über den Verfasser hat sich Rückert nicht eingelassen. Es genügt, dass

das Resultat seiner Untersuchung auch die Annahme eines nichtapostolischen Verfassers nicht ausschliesst und es jedem selbst überlässt, sich darüber zu entscheiden, für welche Ansicht über den Ursprung des Evangeliums eine solche Auffassung der Abendmahlslehre, wie die johanneische ist, am wahrscheinlichsten spreche.

Mit Johannes schliesst Rückert die die biblische Vorstellung vom Abendmahl enthaltende erste Abtheilung des zweiten Theils, auf sie folgt in der zweiten Abtheilung die Vorstellung vom Abendmahl in der alten Kirche, welche in der griechischen Kirche bis auf Johannes von Damascus und das Concil zu Nicäa im Jahr 787, in der lateinischen bis auf Gregor I. und Isidor von Sevilla herabgeführt wird. So ungleich theilt sich das der Vorstellung zugewiesene Gebiet, und es ist auch daraus zu sehen, wie unpassend es war, den Paulus und Lukas, den Verfasser des Hebräerbriefs, und den Johannes von den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern durch einen so grossen Abstand zu trennen. Es hat diess aber für die Darstellung Rückerts auch den weitern Nachtheil gehabt, dass es ihm durch diese Trennung unmöglich geworden ist, den schon innerhalb der kanonischen Schriften selbst wahrnehmbaren Fortschritt der Entwicklung schärfer in's Auge zu fassen. Können, wie gezeigt worden ist, auch die beiden Synoptiker, Matthäus und Markus, nicht für reine Referenten des ursprünglichen Thatbestands gehalten werden, so kann der erste Punkt der geschichtlichen Auffassung nur die Frage sein, wie wir uns die ursprüngliche Handlung Jesu selbst zu denken haben. So wahrscheinlich auch der symbolische Charakter sein mag, welchen Rückert ihr zuschreibt, so können doch Handlung und Stoff nicht so streng geschieden werden, wie von Rückert geschieht. Hat Jesus das, was er den Jüngern durch seine Handlung symbolisch vor Augen stellen wollte, an Brod und Wein dargestellt, und dabei noch besonders den Jüngern das Brod zu essen und den Wein zu trinken gegeben, so gehörte beides gleich wesentlich zusammen, die symbolische Bedeutung, die er der Handlung gab, und die Stoffe, die er dazu nahm. Sobald aber die ursprüngliche Handlung Jesu nach seinem Tode zu einem im Kreise seiner Jünger fort und fort wiederholten

Akte wurde, war es natürlich, dass der ursprüngliche Gedanke der symbolischen Handlung zurücktrat und das Hauptgewicht auf die Stoffe gelegt wurde, welche Jesus den Jüngern mit den sie bezeichnenden Worten dargereicht hatte. Das Brod sollte sein Leib, der Wein sein Blut sein, und wenn man sich auch diess nur bildlich und figürlich denken konnte, so war doch die Hauptsache nicht sowohl, was er damit zur symbolischen Veranschaulichung gethan, als vielmehr nur, dass er sie seinen Leib und sein Blut genannt, dem Brod die Bedeutung seines Leibs, dem Wein die Bedeutung seines Bluts gegeben hatte. Wir stehen hier schon auf der zweiten Stufe, da wir sowohl bei Matthäus und Markus, als bei Paulus und Lukas nicht die Unmittelbarkeit der Handlung, sondern nur eine durch die Ueberlieferung vermittelte Darstellung haben, und somit nicht wissen, ob alles Einzelne schon ursprünglich so formulirt und motivirt war, wie es hier erscheint. Das Hauptmoment liegt nicht mehr in der Handlung als solcher, sondern in den materiellen Stoffen derselben, es wird schlechthin gesagt, dass das Brod der Leib, der Wein das Blut ist, und so gewiss auch die Identität beider nur eine bildlich vermittelte sein kann, so ist diess wenigstens nicht ausdrücklich gesagt. Was hier vorerst der Fortgang von der Handlung zu den Stoffen ist, ist sodann bei Johannes der weitere Fortgang von den Stoffen zum Genuss. Nicht, dass das Brod der Leib, der Wein das Blut Christi ist, ist bei Johannes die Hauptsache, sondern dass in dem Brod der Leib gegessen, in dem Wein das Blut Jesu getrunken wird, dass das Abendmahl wesentlich nichts anders ist, als dieser Genuss, und zwar nicht blos um den Tod Jesu zu verkündigen, bis er kommt, sondern weil es nicht möglich ist, anders als auf diese Weise in die wahrhaft beseligende Gemeinschaft mit Jesu zu kommen. Auf den Genuss wird jetzt der Hauptnachdruck gelegt, wesswegen auch nicht blos von einem *σῶμα*, sondern von einem *σάρξ*, sogar einem *τρώγειν τὴν σάρκα* die Rede ist. Es erhellt von selbst, dass diess nicht nur mit dem Standpunkt des johanneischen Evangeliums im engsten Zusammenhang steht, sondern auch für die weitere Ausbildung der Abendmahlslehre weit wichtiger war, als die Verwechslung des Stoffs mit der Handlung, auf welche, als die Hauptursache aller

Abweichungen von dem ursprünglichen Sinn der Handlung Jesu, Rückert das Hauptgewicht legt. Hätte man sich unter dem Stifter des Abendmahles nie eine andere Persönlichkeit gedacht, als den Gottessohn oder Menschensohn, wie er in der evangelischen Geschichte der Synoptiker sich uns darstellt, es wäre vielleicht niemand darauf gekommen, die Worte, in welchen er das Brod seinen Leib, den Wein sein Blut nannte, anders als bildlich und figürlich zu verstehen. Je höher aber die Vorstellung von seiner Person stieg, je mehr das Göttliche das Menschliche überwog, je unmittelbarer man in ihm den von Ewigkeit in der Einheit mit Gott existirenden Logos anschaute, um so bedeutungsvoller musste auch das sein, was er seinen Leib und sein Blut genannt hatte. Als der Leib und das Blut des Gottmenschen konnten Brod und Wein nicht mehr die irdischen Stoffe bleiben, die sie an sich waren, sie mussten selbst auch an seiner gottmenschlichen Natur theilnehmen, in welcher anderer Absicht konnte er daher seinen Leib gegessen und sein Blut getrunken wissen wollen, als eben nur dazu, um durch sie die Gemeinschaft mit ihm, dem Gottmenschen, auf eine Weise zu vermitteln, wie diess nur durch diese nicht blos irdische und materielle Stoffe geschehen konnte? Auf dem idealen Standpunkt des johanneischen Evangelium hob sich freilich das, was in so concreten Ausdrücken von dem Essen des Fleisches und dem Trinken des Weines gesagt ist, von selbst wieder in eine ideale Anschauung auf, hielt man sich aber, wie diess nicht anders sein konnte, nur daran, dass auch bei Johannes vom Abendmahl nur in demselben Sinne die Rede sei, wie bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern, und nahm man aus seiner Darstellung in die Vorstellung vom Abendmahl als weiteres Moment noch besonders die Nothwendigkeit des Genusses zur Heilsgemeinschaft mit Jesu auf, was konnte sich hieraus anders ergeben, als die Folgerung, dass man auch bei den Stiftungsworten Jesu nicht blos dabei stehen bleiben dürfe, sie im gewöhnlichen bildlichen Sinne zu nehmen? Es steht somit, wie schon im johanneischen Evangelium zu sehen ist, die Lehre von der Person Christi in einem so engen Zusammenhang mit der Geschichte der Abendmahlsvorstellungen, dass die eine nicht von der andern getrennt

werden kann, und es kann daher nur als ein Mangel der Rückert-schen Darstellung angesehen werden, dass sie weder bei Johannes noch bei den Kirchenlehrern auf den Einfluss Rücksicht genommen hat, welchen dieses wichtige Moment gerade auf die Vorstellung vom Abendmahl hatte, die Rückert nicht oft genug als die grösste Verirrung der Kirche beklagen kann.

Das Gebiet der alten Kirche, auf das sich die folgende geschichtliche Untersuchung erstreckt, hat Rückert auf folgende Weise eingetheilt (S. 298): Den Anfang macht die Darstellung des einfachen begrifflichen Glaubens, als dessen einziger Vertreter Ignatius auftreten kann, hierauf müssen die Schriftsteller folgen, welche zwar vom Leibe und Blute Christi sprechen, wie die ganze Kirche, unter diesen Ausdrücken aber nachweisbar etwas Anderes denken, die Symboliker, an diese schliessen sich die an, deren Antwort auf die Entscheidungsfrage als eine wirklich bejahende anzuerkennen ist; hier tritt aber eine doppelte Unterscheidung ein. Wenn nämlich mit dem Satze: der Leib Christi ist im Abendmahle, wirklich Ernst gemacht wird, ist der Frage nicht mehr auszuweichen: wie ist er da? Die Antwort aber kann nur eine von zweien sein, entweder das Brod ist nicht mehr da, und der Leib an seine Stelle getreten, oder das Brod ist noch vorhanden, und der Leib zu ihm hinzugetreten. Die erstere Antwort nennt Rückert den Metabolismus, die letztere den Dualismus, dessen einziger Vertreter Irenäus ist. Nachdem daher die Darstellung schon an das Ende ihres Zeitraums, tief in das achte Jahrhundert, gelangt ist, kehrt sie noch einmal bis nahe an den Anfangspunkt zurück, um dem Symbolismus und Metabolismus auch den Dualismus in dem einzigen Kirchenlehrer, bei welchem diese Ansicht sich nachweisen lässt, zur Seite zu stellen. Das Unbequeme dieser Anordnung wird von Rückert selbst anerkannt, es schien ihm aber das Wesen des Dualismus, nämlich der bewusste oder unbewusste Versuch, aus der Klemme zwischen Brod ohne Leib und Leib ohne Brod herauszukommen, ohne eines von beiden zu verlieren, keine andere Stellung für Irenäus möglich zu machen (S. 495). Schon diess legt die Frage nahe, ob denn wirklich die Vorstellung des Irenäus vom Abendmahl eine so eigenthümliche ist,

dass ihm seine Stelle nur ausserhalb der Reihe der übrigen Kirchenlehrer angewiesen werden kann. Es ist diess der Hauptpunkt der vorliegenden Untersuchung, bei welchem das Resultat derselben genauer geprüft werden muss.

Lassen wir den einfachen begriffslosen Glauben, welchen Rückert bei Ignatius zu finden glaubt, auf sich beruhen, so ist es hauptsächlich das Verhältniss des Irenäus zu Justin d. M., das hier in Betracht kommt.

Mit Recht macht Rückert in seiner Entwicklung der Justinischen Lehre vor allem darauf aufmerksam, dass Justin in der Hauptstelle Apol. 1, 66. nicht sagt, Brod und Wein werden das Fleisch und das Blut Jesu Christi, so dass man dabei nur an den einst geborenen und gestorbenen Leib und das aus seinen Adern geflossene Blut denken kann, sondern er sagt schlechthin, ohne den Artikel, es sei Fleisch und Blut, das Christus ebenso angehöre, wie jenes ihm angehörte. Da er einmal, ist der Gedanke Justins, als der fleischgewordene Logos Fleisch und Blut hatte, so muss er auch in der Eucharistie Fleisch und Blut haben, was damals der menschliche Leib als sein Fleisch und Blut war, ist jetzt das Brod als sein Fleisch und der Wein als sein Blut. Diese treten also in dasselbe eigenthümliche Verhältniss zu ihm, in welches bei der Fleischwerdung der menschliche Leib zu ihm trat, die Eucharistie ist so auch eine Incarnation, wie er sich dort in einen Leib incarnirte, der schon Fleisch und Blut hatte, so incarnirt er sich hier in Brod und Wein, die so erst Fleisch und Blut werden. Das Vermittelnde oder die die Incarnation bewirkende Causalität ist dort der λόγος θεῦ, hier die εὐχὴ θεῦ, das von ihm herkommende Gebetswort. Wenn nun aber Rückert sagt (S. 397): diese Speise ist Fleisch und Blut Jesu, sie ist es und war es vorher nicht, so muss ein Werden in der Mitte liegen, ein Uebergang aus dem, was sie war, in das, was sie nun ist; ein solches Werden aber nennt der Mensch Verwandlung, wir müssen also behaupten, er denke eine Verwandlung des erst gemeinen Brods und Weins in Christi Fleisch und Blut, so fragt sich eben, ob diese Verwandlung als eine reelle oder ideelle zu denken ist. Dass Justin an eine reelle Verwandlung dachte, könnte man daraus schliessen, dass er von der zur Eucharistie

gewordenen Speise sagt, durch sie werde unser Fleisch κατὰ μεταβολὴν genährt. Gehen die Abendmahlsstoffe, sagt Rückert S. 399, in ihrer Eigenschaft als Speisen über in unser Fleisch und Blut und nähren uns, und sind dieselben Christi Fleisch und Blut, so gehen ja offenbar diese über in unser Fleisch und Blut, Christus nährt uns selbst mit seinem Fleisch und Blut, das kann nur die segensreichen Folgen eines φάρμακον ἀθανασίας haben. Diese Speisen verwandeln unsern Leib in einen solchen Leib, wie der himmlische Leib Christi ist. Allein jene Worte sind wohl richtiger so zu verstehen: wie jene Speise, aus welcher die Eucharistie wird, durch den Nahrungsprocess unser Fleisch und Blut wird, so eignet sie sich ebendeswegen auch dazu, Fleisch und Blut Jesu zu sein. Eine reale Verwandlung ist bei Justin schon deswegen nicht vorauszusetzen, weil ihm Fleisch und Blut Christi nicht identisch ist mit dem Fleisch und Blut, das Jesus in Folge der Menschwerdung hatte. An eine Identität des Abendmahlsleibes mit dem wirklichen Leib Christi, wie man in der Folge annahm, dachte Justin nicht, es ist nur ein analoges Verhältniss, auf der andern Seite ist aber auch nicht wahrscheinlich, dass Justin Brod und Wein als Fleisch und Blut des fleischgewordenen Logos in ein blos nominelles, nicht reelles, Verhältniss zu ihm setzte. Wenn sie auch bleiben, was sie sind, so muss doch das Subjekt, dessen Fleisch und Blut sie sind, der fleischgewordene Logos, oder der Logos selbst, durch die Vermittlung der εὐχὴ λόγου, des consecrirenden Wortes, etwas Göttliches ihnen mitgetheilt haben. Wie nun aber, wenn sie weder blosse Symbole sind, noch der Leib und das Blut Christi im eigentlichen Sinn, dieses mitgetheilte Göttliche näher zu bestimmen ist, ist eine Frage, über welche der nächste Aufschluss bei dem dem Justin am nächsten stehenden Irenäus zu suchen ist.

Für gewiss erklärt Rückert S. 504 in seiner bis dahin gehenden Erörterung der Lehre des Irenäus folgende Punkte: 1) Irenäus denkt im Abendmahl den Leib und das Blut Christi wirklich gegenwärtig; 2) er denkt eine Veränderung, durch welche, wo zuvor nur Brod und Wein, darnach Leib und Blut Christi sind; 3) er denkt eine göttliche Kraft, welche diese Ver-

änderung bewirkt und nennt sie das Wort Gottes; endlich 4) er betrachtet die Abendmahlsstoffe als eine Nahrung für den Leib des Menschen, die ihm die dereinstige Auferstehung zum ewigen Leben vermitteln soll. Ungewiss bleibt noch sagt Rückert, 1) ob er den Leib ohne das Brod oder mit dem Brode gegenwärtig denkt; 2) von welcher Art die Veränderung ist, die er sich vorstellt; 3) welches Verhältniss er zwischen dem geschichtlichen Leib und dem Abendmahlsleib denkt; 4) was das sei, was er als das Wort Gottes bezeichnet, das schaffende Stiftungswort oder der wesenhafte Logos; endlich 5) ob er das Abendmahl nur mit unserm Leibe, oder auch mit unserm Geiste in Verbindung denkt. Das heisst mit Einem Wort: es ist alles noch ebenso ungewiss als gewiss. Die entscheidenden Momente findet daher Rückert mit Recht erst in der Stelle IV. 18, 5.: *Προσφέρομεν αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος· ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ᾽ εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτω καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.* Hierüber bemerkt Rückert S. 512: „Die Eucharistie ist nicht ein einfaches *πρᾶγμα*, also weder blosses Brod noch blosser Leib des Herrn; zwei *πράγματα* sind da, und die Eucharistie hat ein von diesen beiden ausgehendes eigenthümliches Bestehen. Der Begriff *πρᾶγμα* aber ist von solcher Weite, dass aus ihm nichts sich entnehmen lässt; alles, was ist, kaum mit Ausnahme der reinen Geisterwelt, lässt sich darunter stellen. Die beiden *πράγματα* sind *ἐπίγειον* und *οὐράνιον*. Das Brod hat auch nach der Weihe nicht aufgehört Brod zu sein und bildet als Brod das Eine der zwei Stücke. Ist aber diess das Richtige, so ist Irenäus für jeden Versuch verloren, ihn in die Reihe derjenigen Kirchenlehrer einzureihen, welche den Leib Christi ohne das Brod im Abendmahl finden, auch nicht der Keim der Wandlungslehre ist bei ihm zu finden, und das Verfahren, das ihn aus der zweiten Reihe aussonderte und in eine dritte Ordnung stellte, hat seine volle Berechtigung gehabt; denn dass er in die erste Reihe, die der Symboliker, nicht gehöre, ist schon durch die Stelle V, 2. entschieden. Für das zweite himmlische

πρᾶγμα bleibt nun nichts mehr übrig als der Leib des Herrn, denn gegenwärtig, wirklich und wesenhaft, nach seiner *substantia* gegenwärtig denkt ihn Irenäus; ein drittes *πρᾶγμα* aber, als das wir ihn setzen könnten, denkt er nicht. Da er ihn aber als *οὐράνιον* bezeichnet, kann er ihn nicht denken, wie er auf Erden war; denn da war er laut jener Stelle ein wirklicher irdischer Menschenleib, er denkt mithin denselben im Abendmahl so gegenwärtig, wie er jetzt im Himmel ist, also den pneumatischen verklärten Leib des Herrn. Die Eucharistie des Irenäus ist mithin Brod und Leib Christi, Brod in seiner natürlichen irdischen Wesenheit und Art, Leib Christi in seiner überirdischen verherrlichten Beschaffenheit.“ Diese Auffassung hat, wie ich mich durch wiederholte Erwägung der hauptsächlich in Betracht kommenden Worte des Irenäus überzeugt habe, gerade in dem Hauptpunkt das Richtige verfehlt. Es ist ein zu rascher Schluss, wenn Rückert meint, das *οὐράνιον πρᾶγμα* könne neben dem Leib als dem *ἐπίγειον* nur der himmlische Leib Christi sein, warum soll es denn nicht der mit dem natürlichen Brod sich verbindende Logos Gottes sein? Sagt ja doch Irenäus V. 2, 3. mit klaren Worten: *τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος* (d. h. das Brod, wie es aus der Erde gewachsen ist) *ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ.* Man übersehe hier vor Allem nicht, dass Irenäus die Eucharistie *σῶμα Χριστοῦ* nennt, *σῶμα Χριστοῦ* und *εὐχαριστία* sind somit identische Begriffe, die Eucharistie wird nicht dadurch, dass der Leib Christi zu dem Brod hinzukommt als das eine der beiden *πράγματα*, sondern das *σῶμα Χριστοῦ* ist das Ganze, innerhalb dessen beides ist, sowohl das Brod als das *ἐπίγειον πρᾶγμα*, als auch das andere das *οὐράνιον*, was könnte demnach dieses letztere, das erst noch hinzukommen muss, damit die Eucharistie zum *σῶμα Χριστοῦ* wird, anders sein, als der *λόγος τοῦ θεοῦ*, welcher das Brod in sich aufnimmt? Beinahe mit denselben Worten sagt Irenäus in derselben Stelle, dass die Frucht des Weinstocks und die des Weizenkorns durch die Weisheit Gottes in den Gebrauch des Menschen kommen, *καὶ προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ.* Es kann sich daher nur noch fragen, wie damit zusammenstimmt, wenn Irenäus IV. 18, 5.

vom ἄρτος ἀπὸ γῆς sagt, er sei προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ. Darüber sagt Rückert S. 511: „In der Stelle V. 2, 3. blieb hinsichtlich der Sätze: Kelch und Brod ἐπιδέχεται und προσλαμβάνεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ die Unsicherheit zurück, was unter dem Worte Gottes zu verstehen wäre; hier erscheint dasselbe Verbum und die gleiche Wirkung, die nur von dem ausgehen kann, was die Stoffe zu sich nehmen; zu gleichen Wirkungen lässt sich nur die gleiche Ursache denken, so müssen wir wohl sagen, was dort das Wort Gottes heisse, werde hier ἔκκλησις genannt. Zwar wiefern jenes Etwas sein muss, was von Gott, diess aber, was von Menschen ausgeht, lässt sich unbedingte Einerleiheit nicht behaupten, wiefern aber die ἔκκλησις ohne die Stiftungsworte nicht gedacht werden kann, und nicht sowohl dem bittenden Menschenworte als dem von Christus zuerst ausgesprochenen Stiftungsworte die Ursächlichkeit zugeschrieben werden muss — kann der Unterschied nur dieser sein, dass die ἔκκλησις mehr, und der λόγος τοῦ θεοῦ weniger umfasst, in diesem allein das schaffende Gotteswort, in jener dasselbe, aber in der Form enthalten sei, welche es annehmen muss, wenn es vom Menschen angewendet wird. Damit aber wird entschieden sein, dass wir unter dem λόγος nicht die Wesenheit des Sohnes Gottes, sondern allein das Wort im eigentlichen Sinn zu verstehen haben.“ Warum spricht aber Irenäus von einer ἔκκλησις τοῦ θεοῦ nur hier, warum sagt er sonst wiederholt vom Brod, dass es ἐπιδέχεται, προσλαμβάνεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ? sind diese Ausdrücke nicht ihrem natürlichen Sinne nach nicht blos von einem über dem Brod gesprochenen Gebet, sondern vielmehr davon zu verstehen, dass das Brod den Logos in sich aufnimmt, der Logos auf reale Weise sich mit ihm verbindet und mit dem Brod so Eins wird, dass beide zusammen als Eucharistie der Leib Christi werden? Selbst in Verbindung mit der ἔκκλησις τοῦ θεοῦ liegt in dem Ausdruck προσλαμβάνεσθαι etwas mehr, als das blosse Gebet in sich begreift. Dem Sinn des Ausdrucks geschieht erst dann Genüge, wenn man, wie so oft Substantive einer aktiven Bedeutung nicht von der Handlung selbst, sondern von dem Objekt derselben zu verstehen sind, so auch hier die ἔκκλησις τοῦ θεοῦ nicht sowohl auf den Akt der Anrufung als vielmehr auf das bezieht, was die Anrufung

zu ihrem Gegenstand hat, den Logos Gottes. Das Brod nimmt den von Gott herabgerufenen Logos in sich auf, Gott sendet ihn als derjenige, an welchen die Abendmahlsgebete gerichtet werden, er sendet ihn auch jetzt, wie er ihn bei der Fleischwerdung gesendet hat; vielleicht bezieht sich auf dieses Herabkommen des Logos von Gott in Folge der Anrufung auch der eigene, nach der richtigen Lesart statt ἐπίκλησις gebrauchte Ausdruck ἔκκλησις. So erst erhalten die Ausdrücke ἐπιδέχεσθαι, προσλαμβάνεσθαι ihre volle reale Bedeutung und es stimmt alles, was Irenäus über das Verhältniss der beiden die Eucharistie als das σῶμα Χριστοῦ constituirenden Elemente sagt, vollkommen in sich zusammen. Dabei bedenke man auch noch, wie unklar und lückenhaft die Vorstellung des Irenäus vom Abendmahl wäre, wenn das, was er vom Logos sagt, nur von dem consecrirenden Gebet zu verstehen wäre, und wenn er von einem πρᾶγμα οὐράνιον zwar gesprochen hätte, aber ohne dass man weiss, was es ist und woher es kommt, wenn bei der Eucharistie weder eine Verwandlung noch eine reale Einwirkung des Logos stattfinden soll.

Irenäus lässt demnach wie Justin Brod und Wein dadurch zur Eucharistie oder zum Leib und Blut Christi werden, dass der Logos sich mit ihnen verbindet und mit ihnen zur Einheit eines Ganzen wird. Die Vorstellung des Irenäus ist aber schon bestimmter als die des Justin. Während Justin das, was die εὐχὴ λόγου bewirkt, das reale Hinzukommen des Logos zu Brod und Wein nur zu verstehen gibt, ist diess bei Irenäus in dem von ihm wiederholt gebrauchten Ausdrucke ἐπιδέχεσθαι, προσλαμβάνεσθαι sosehr die Hauptvorstellung, dass er schon zwei zur Eucharistie concurrirende Elemente oder πράγματα, wie er sich ausdrückt, unterscheidet, ein irdisches und ein himmlisches. Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich auch erklären, wie Irenäus dem Genusse der Eucharistie für den menschlichen Leib in Hinsicht seiner Wiederbelebung Wirkungen zuschreiben kann, welche denjenigen ganz analog sind, welche der Geist Gottes als das die ganze Natur zusammenhaltende Princip am Weinstock und Weizenkorn in dem jährlichen Process des Naturlebens hervorbringt. Was der Geist Gottes in der Natur wirkt, wirkt der Logos an den menschlichen Leibern, sofern sie genährt durch

die Eucharistie aus der Erde auferstehen ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ, τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ τὴν ἔγερσιν αὐτοῖς χαριζομένου. Es ist hier wie dort dieselbe Einheit zweier zu derselben Wirkung zusammenwirkender Elemente und der allgemeinste Gesichtspunkt, unter welchen Irenäus die Eucharistie stellt, ist daher die in ihr sich realisirende Einheit von Fleisch und Geist, wenn er im Gegensatz gegen die Gnostiker, welche zwar auch eine Feier der Eucharistie hatten, aber dem Leibe nichts von ihr zu Theil werden liessen, da sie nach ihrer dualistischen Ansicht Fleisch und Geist, wie Vergängliches und Unvergängliches, in dem schroffsten Gegensatz zu einander setzen, sagt: προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος.

In welches Verhältniss setzt nun aber Irenäus den Abendmahlsleib zu dem wirklichen Leib Christi? Diese Frage wirft auch Rückert auf, aber er thut nichts zu ihrer Beantwortung, da er durch die unmotivirte Behauptung, Irenäus lasse in der Eucharistie den verklärten Leib Christi gegenwärtig sein, alle weitern Fragen abschneidet. Die Vorstellung, durch welche Justin, wie es scheint, dieses Verhältniss vermittelte, dass Brod und Wein an sich auch Fleisch und Blut seien, somit auch in der Eucharistie Brod und Wein an sich schon den Leib und das Blut Christi enthalten, hatte Irenäus nicht. Dafür nimmt er eine andere Vorstellung zu Hülfe, die in der Stelle Eph. 5, 30. in ihrer concretesten Gestalt ausgesprochene Idee, dass wir Glieder Christi sind. Da wir seine Glieder sind, sagt Irenäus V. 2, 2. und durch seine Kreatur genährt werden und er selbst die Kreatur uns darbietet, indem er seine Sonne aufgehen und regnen lässt, wie er will, so hat er den kreatürlichen Kelch als sein eigenes Blut bekannt, mit welchem er unser Blut befeuchtet, und das kreatürliche Brod hat er für seinen eigenen Leib erklärt, mit welchem er unsere Leiber nährt. Weil wir also Glieder Christi sind, so hat er uns schon durch die Gaben seiner Natur, sofern er sie sein Blut und seinen Leib nennt, in dieses organische Verhältniss zu sich gesetzt, noch mehr aber geschieht diess durch die Eucharistie. Wenn nun, fährt Irenäus 2, 2. fort, der gemischte Kelch und das natürliche Brod den Logos Gottes aufnimmt, und die Eucharistie zum Leib Christi wird und dadurch

die Substanz unsers Fleisches ihr Gedeihen und Bestehen erhält, wie kann man sagen, dass das Fleisch das Geschenk Gottes, das das ewige Leben ist, nicht aufnehmen könne, da es vom Leib und Blut des Herrn genährt wird, und sein Glied ist, wie der selige Paulus Eph. 5, 30. sagt, dass wir Glieder seines Leibes sind, von seinem Fleisch und seinem Gebein; nicht von einem geistigen und unsichtbaren Menschen sagt er diess, denn ein Geist hat weder Bein noch Fleisch, sondern von der aus Fleisch, Nerven und Beinen bestehenden Constitution eines wahrhaftigen Menschen, der auch durch seinen Kelch, der sein Blut ist, genährt und durch das Brod, das sein Leib ist, gekräftigt wird. Die Gemeinschaft, in die wir durch den Leib der Eucharistie mit Christus kommen, soll also zwar die reale und konkrete Lebensgemeinschaft mit dem wirklichen Leibe Christi sein, aber gleichwohl behauptet Irenäus nicht die unmittelbare Identität des Abendmahlsleibs mit dem wirklichen Leibe Christi, sondern die vermittelnde Idee ist nur die für das christliche Bewusstsein feststehende Thatsache, dass wir Glieder seines Leibes sind; weil wir diess sind, ist also auch die Gemeinschaft, in die wir durch das Brod als seinen Leib, und den Wein als sein Blut mit ihm kommen, eine solche, wie wenn wir Glieder seines wirklichen Leibes wären. Das, woran bei Irenäus in letzter Beziehung die Identität des Brods mit dem Leibe Christi hängt, ist somit doch nur, wie bei Justin, das Verhältniss, in das der Logos zum Brod sich setzt; bemerkenswerth aber ist das Interesse, das hier schon Irenäus hat, den Abendmahlsleib, der an sich kein wirklicher menschlicher Leib ist, zu dem wirklichen Leib Christi durch die vermittelnde Vorstellung, dass wir seine Glieder sind, in eine so viel möglich nahe Beziehung zu setzen.

Unter den folgenden Kirchenlehrern kommt zunächst besonders Gregor von Nyssa in Betracht, welcher in seiner Orat. catech. c. 37 in die Lehre vom Abendmahl näher eingeht. Auch Rückert findet zwischen seiner und der justinischen Anschauungsart augenscheinliche Berührungspunkte. Da, wie gezeigt worden ist, Irenäus von derselben Grundanschauung ausgeht, wie Justin, so zieht Gregor um so mehr unsere Aufmerksamkeit auf sich. Wenn aber die Aehnlichkeit seiner Vorstellung mit der justinischen, wie

Rückert S. 409 sagt, darin liegen soll, dass nach beiden Christi Leib nicht selbst da ist und genossen wird, das aber, was genossen wird, ob auch nicht dieser Leib, doch durch ein Werk der Allmacht Fleisch ist, das Christo angehört, und die Eigenschaften und Kräfte seines Fleisches an sich hat, so wird hier schon der richtige Gesichtspunkt durch das Herbeiziehen einer Vorstellung verrückt, die Gregor fremd ist. Von einem Werke der Allmacht, wobei man nur an einen Verwandlungsakt im Sinne der katholischen Transsubstantiationslehre denken kann, ist bei Gregor nicht die Rede. Wie bei Justin und Irenäus ist auch bei Gregor das Brod als Abendmahlsleib der Leib des Logos. Eigen ist ihm nun aber, dass er, um die Identität des Brods mit dem Leibe des Logos zu vermitteln, die, wie es scheint, schon Justin vorschwebende Vorstellung zur Grundlage seiner Theorie macht, Brod und Wein seien an sich schon Leib und Blut, sofern sie als die für den Menschen am meisten geeignete Nahrungsmittel in die Substanz des Leibs und Bluts übergehen, so dass, wer auf diese Nahrungsmittel sieht, δυνάμει πρὸς τὸν ὄγκον τοῦ σώματος βλέπει, d. h. das sieht, was an sich die Masse, das materielle Substrat unsers Leibes ist; denn in mir, sagt Gregor, werden jene Nahrungsmittel auf entsprechende Weise Blut und Leib dadurch, dass die Nahrung durch die ἀλλοιωτικὴ δύναμις in das εἶδος des Leibs umgesetzt wird. Was nun vom menschlichen Leib überhaupt gilt, gilt auch vom Leibe Christi, sofern auch er in dem Brode seine Subsistenz hatte, somit mit dem Brod substanziell Eins war. Durch die Einwohnung des göttlichen Logos aber wurde der Leib zu göttlicher Würde umgeschaffen (πρὸς τὴν θεϊκὴν ἀξίαν μετεποιήθη). Davon wird nun die Anwendung auf das Abendmahl gemacht. Dem gemäss glaube ich, sagt Gregor, dass auch jetzt das durch den Logos Gottes geheiligte Brod εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου umgeschaffen wird (μεταποιεῖσθαι). Denn wie dort bei der Menschwerdung des Logos die Gnade des Logos einen Leib, der an sich Brod war, heilig machte, durch die Einwohnung des im Fleische wohnenden Logos, so wird hier das Brod durch den Logos geheiligt, nicht so, dass es durch Essen und Trinken in den Leib des Logos übergeht, sondern dadurch, dass es sogleich in den Leib des Logos umge-

schaffen wird (*μεταποιούμενος*) in Gemässheit des vom Logos Gesagten: *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου.* Ebenso verhält es sich mit dem Wein. Wir haben hier der Reihe nach die Ausdrücke *καθίςασθαι, μεθίςασθαι πρὸς τὴν τοῦ σώματος φύσιν, πρὸς τὴν θεϊκὴν ἀξίαν μεταποιεῖσθαι, εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι, εἰς θείαν μεθίςασθαι δύναμιν*, ja sogar den Ausdruck *μεταςοιχειοῦσθαι τῶν φαινομένων τὴν φύσιν πρὸς τὸ ἀθάνατον* gebraucht Gregor. Dennoch würde man sehr irren, wenn man an eine eigentliche Transsubstantiation denken wollte. Diese Vorstellung schliesst ja gerade jene eigene Theorie Gregors aus. Sind Brod und Wein an sich schon substanziell Leib und Blut, so dürfen sie nicht erst substanziell umgewandelt werden. Nur dazu, dass sie, was sie an sich sind, in Beziehung auf den Logos im Abendmahl werden, bedarf es noch eines besondern Akts. Was das an sich mit dem Leib identische Brod zum Leibe des Logos macht, ist erst das eigenthümliche Verhältniss, in welches vermöge des Akts der Consecration der Logos zum Brode tritt. Die Zurückführung der Substanz des Leibs auf die Substanz des Brods soll nur den innern physischen Zusammenhang der beiden Begriffe Brod und Leib erklären, vermöge dessen nicht blos bildlich, sondern auch reell was an sich Brod ist, auch Leib genannt werden kann. Gregor will sich durch seine Theorie die Frage beantworten, wie es möglich geworden, dass jener Eine Leib so vielen Myriaden der Glaubigen auf der ganzen Erde fort und fort so vertheilt werde, dass er in jedem in seinem Theile ganz werde, und doch für sich ein Ganzes bleibe. Er denkt sich also im Abendmahl nicht den wirklichen Leib Christi, auch keine Verwandlung des Brods in den wirklichen Leib, sondern möglich wird dieses Unmögliche nur dadurch, dass das Brod, sofern es an sich schon Leib ist, zum Leibe des Logos wird. Das Wesentliche seiner Vorstellung ist, dass das Brod der Leib des Logos ist. Daher parallelisirt er das Werden des Leibs im Abendmahl mit der Menschwerdung des Logos, und wie er von dieser sagt, dass der Logos Gottes, der Gott und Logos ist, mit der menschlichen Natur sich vermischte, und in unserm Leibe *οὐκ ἄλλην τινὰ παρεκαινοτόμησε τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει τὴν σύστασιν*, so gilt dasselbe auch vom Brod, es bleibt was es an sich ist, und wird zum Leibe

des Logos. Durch die Verbindung des Logos mit dem Brod nimmt das Abendmahl ein göttliches Princip in sich auf, es theilt sich der menschlichen Natur die lebendig machende Kraft des Geistes mit und das Sterbliche wird durch die Gemeinschaft mit dem Unsterblichen selbst der Unsterblichkeit theilhaftig.

Nach der bisherigen Erörterung kann wohl kein Zweifel darüber sein, dass die drei Kirchenlehrer, Justin, Irenäus und Gregor von Nyssa eine fortlaufende Reihe bilden. Es ist eine und dieselbe Anschauungsweise, von welcher sie ausgehen. Die Vorstellung des Einen wird durch die des Andern ergänzt, ihre gemeinsame Vorstellung geht darüber nicht hinaus, dass das Brod auch als Abendmahlsleib wesentlich bleibt, was es ist. Das Eigenthümliche ihrer Vorstellung besteht eben darin, dass sie den Abendmahlsleib und den wirklichen Leib Christi immer noch auseinanderhalten, ja sie machen es sich sogar, wie diess insbesondere bei Gregor von Nyssa der Fall ist, absichtlich zur Aufgabe, das Verhältniss beider auf eine Weise zu vermitteln, die an keine eigentliche Verwandlung denken lässt. Zum Abendmahlsleib wird das Brod nur dadurch, dass sich der Logos mit dem Brod auf analoge Weise zur Einheit eines Ganzen verbindet, wie diess bei seiner Menschwerdung durch die Annahme eines wirklichen menschlichen Leibes geschehen ist. Verfolgt man von diesem Punkt aus den weitern Gang der Entwicklung, so kann man das Hauptmoment nur darin finden, dass der bisher immer noch festgehaltene Unterschied zwischen dem Abendmahlsleib und dem wirklichen Leib Christi kein weiterer Gegenstand der Reflexion ist; man lässt diesen Unterschied fallen, wie wenn es sich von selbst verstände, dass der Abendmahlsleib kein anderer sein könne, als der wirkliche Leib Christi, und da diess nicht ohne die Voraussetzung einer mit dem Brode geschehenen Veränderung gedacht werden kann, so lauten die Ausdrücke, in welchen die folgenden Kirchenlehrer vom Abendmahl reden, immer entschiedener so, wie wenn sie schon im Sinn der eigentlichen Transsubstantiationslehre zu nehmen wären. In dieser Richtung geht die Entwicklung der Lehre weiter fort, bis sie in der griechischen Kirche in Johannes von Damascus den Punkt erreicht, auf welchem sie für die alte Kirche sich abschliesst. Ihre Spitze

hat diese Entwicklung in dem nun ausdrücklich von Johannes von Damascus ausgesprochenen Satze, dass der Abendmahlsleib der Leib Christi aus der Jungfrau Maria ist. Es kann nur vom Abendmahlsleib verstanden werden, wenn Johannes De orthod. fide 4, 14. sagt: *σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα*, es ist ein wahrhaft mit der Gottheit vereinigter Leib, der Leib aus der heiligen Jungfrau, derselbe, welchen Christus als dieser wirkliche Mensch gehabt hat. Im unmittelbaren Zusammenhang mit diesen Worten setzt Johannes hinzu: nicht wie wenn der in den Himmel aufgenommene Leib selbst vom Himmel herabkäme, sondern weil das Brod und der Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden. Ein Unterschied zwischen dem Abendmahlsleib und dem wirklichen Leib Christi soll auch jetzt noch sein, aber nur soweit, um das Wunder der Verwandlung, das in jedem Fall angenommen werden muss, sich in einer würdigern Form vorstellen zu können. Wie seit Gregor von Nyssa auf das Wunder der Verwandlung immer grösseres Gewicht gelegt wurde, ist besonders auch daraus zu sehen, dass Johannes von Damascus im Rückblick auf Gregor zwar auch sagte, durch das Essen werde das Brod und durch das Trinken der Wein und das Wasser in den Leib und das Blut des Essenden und Trinkenden umgewandelt, und es werde kein anderer Leib als der frühere, diess aber nicht in dem Sinne gesagt wissen wollte, um in Brod und Wein an sich schon das mit Leib und Blut Identische nachzuweisen, sondern nur um dem natürlichen Verwandlungsprocess den übernatürlichen des Abendmahls gegenüberzustellen. Wie jene *φυσικῶς μεταβάλλονται*, so werden im Abendmahl Brod und Wein durch die Anrufung und Herabkunft des h. Geistes *ὑπερφυῶς* umgeschaffen (*μεταποιοῦνται*) in den Leib und das Blut Christi, und sie seien nicht zwei, sondern Eines und Dasselbe. Es ist also auch nicht mehr eine *ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα εὐχαριστία*, sondern schlechthin *ἓν καὶ αὐτὸ*, weil jetzt nicht mehr der Logos herabkommt, um sich mit dem Brod als seinem Leibe zu verbinden, sondern es kommt der heilige Geist, um aus dem Brode den Leib Christi zu machen.

Rückert hat nicht nur auf den bei den Kirchenlehrern, von welchen bisher die Rede war, stattfindenden Unterschied der

Vorstellungsweise zu wenig Rücksicht genommen, sondern überhaupt bei den sämmtlichen Kirchenlehrern der von ihm behandelten Periode, so weit sie nicht ganz augenscheinlich für die symbolische Ansicht sich ausgesprochen haben, das Wunder der Verwandlung weit allgemeiner und bestimmter vorausgesetzt, als diess zugegeben werden kann. Selbst bei denjenigen, bei welchen man schon ganz die Sprache der Transsubstantiationslehre zu vernehmen glaubt, darf man doch nicht übersehen, dass das Wunder der Verwandlung noch keineswegs so fixirt ist, dass nicht immer auch noch die bildliche Vorstellung hindurchblickte. Der ganzen Vorstellung sieht man noch zu sehr das Bestreben an, sich in eine Anschauung zu vertiefen, in welcher man der Natur der Sache nach über das Schwanken zwischen Bild und Realität nie ganz hinwegkommen kann. Es ist doch immer nur ein für das geistige Auge vorhandenes Wunder, das in der Wirklichkeit nie zu seiner realen Erscheinung kommen kann. Wie Rückert schon in dieser Beziehung seine geschichtliche Auffassung sich zu sehr durch die Voraussetzung bestimmen liess, die reinere Abendmahlslehre sei schon damals so entstellt und verfälscht gewesen, dass man überall nichts anderes als einen sehr materiellen Verwandlungsbegriff erwarten dürfe, so hat er auch den Einfluss im Grunde völlig unbeachtet gelassen, welchen die in dieser Periode einen so grossen Gegensatz der Ansichten hervorrufende Verschiedenheit der Lehrweise über die Person Christi auf die Lehre vom Abendmahl hatte. So geschah es, dass er gerade die nicht im Sinne der Verwandlungslehre lautenden Erklärungen der Kirchenlehrer, da sie nur unter jenem allgemeineren Gesichtspunkt aufgefasst, in ihrer wahren geschichtlichen Bedeutung erkannt werden können, am wenigsten zu würdigen wusste, sie nur für etwas Zufälliges, Vereinzeltes, kaum Beachtenswerthes hielt, überhaupt alles noch weit schwärzer sah, als es in der Wirklichkeit ist. So wird das bekannte Zeugniss, das der römische Bischof Gelasius I. selbst gegen die Voraussetzung gibt, dass schon damals die Verwandlungslehre das Dogma der römischen Kirche gewesen sei, von Rückert S. 485 nur im Vorbeigehen noch erwähnt, und noch dazu mit der seltsamen Anmerkung: „Die wenigen Worte über das Abendmahl, die sich in

seiner Schrift *de duabus naturis* in Christo finden, seien so beschaffen, dass man in der That nicht wisse, wohin ihn stellen. Möglich, dass er eine klarere und festere Vorstellung gehabt habe, aber ausgesprochen sei eine solche nicht. So könne er über den Fortschritt des kirchlichen Vorstellens uns nicht belehren, höchstens davon Kunde geben, dass nicht allen Kirchenfürsten seiner Zeit entschiedener Fortschritt möglich gewesen sei." Was kann denn deutlicher sein, als der Sinn, in welchem Gelasius die auch nach der Consecration fortdauernde substanzielle Realität von Brod und Wein behauptet und der Gesichtspunkt, von welchem er dabei ausging, wenn er in einer die Lehre von den beiden Naturen Christi im Sinne des Symbols von Chalcedon gegen die Monophysiten vertheidigenden Schrift sich über das Abendmahl gerade auf diese Weise aussprach? Oder, wenn hier von einem Fortschritt die Rede sein soll, ist nicht auch diess ein Fortschritt des kirchlichen Vorstellens, wenn der Gegensatz der die Zeit beherrschenden dogmatischen Ansichten auch in den mit dem Hauptdogma zusammenhängenden Lehren so bestimmend und maassgebend erscheint, dass die allgemeine Grundanschauung um so klarer hervortritt? Selbst bei dem mit dem nestorianischen Streit so eng verflochtenen Theodoret hat sich Rückert nicht veranlasst gesehen, sich auf den Standpunkt der allgemeineren Betrachtung zu stellen und darauf zu reflektiren, dass, so gewiss Theodoret in der Lehre von der Person Christi das Interesse hatte, im Gegensatz gegen die alexandrinische Vermischung der beiden Naturen den Unterschied derselben hervorzuheben und die Realität der menschlichen so aufrecht zu erhalten, wie diess zum Charakter der antiochenischen Kirche gehörte, er auch in der Lehre vom Abendmahl der Annahme einer Verwandlung weit ferner stehen muss, als sein Gegner Cyrill. Daher begegnet uns hier nur wieder das Eigene, dass Rückert selbst nicht weiss, was er aus einem solchen Kirchenlehrer machen soll, welcher in seine Klassification so wenig hineinpassen will. So übel er sonst auf die Verwandlungslehre zu sprechen ist, so wäre es ihm doch in einem solchen Falle weit lieber, wenn ein Solcher nur wenigstens ein entschiedener Metaboliker wäre, man wüsste dann doch, wohin man ihn zu stellen hat. Was soll man also über einen

Theodoret sagen? „Eine Verwandlung des Stoffs denkt er nicht, ist also in dieser Beziehung wieder zurückgeschritten, aber blosse Zeichen findet er auch nicht darin, so dass er etwa bis zu Origenes zurückgegangen wäre, sondern eine von ihm selbst kaum recht begriffene Umwandlung, vermöge deren die Stoffe desselben doch auch etwas Anderes sind, als was sie waren, aber was? Das scheint er selbst nicht recht zu wissen. Einen völlig klaren Begriff wird man auch hier nicht gewinnen. Sollte es falsch sein, wenn nach diesen Erscheinungen wir urtheilen, der Mann möchte gern Symboliker gewesen sein, habe es aber der allgemeinen Strömung zuwider nicht mit Entschiedenheit vermocht, und daraus sei das unklare Wesen erwachsen, das sich wirklich findet?" S. 433 f. Die Ursache dieser Unklarheit möchte aber vor allem auf der Seite Rückert's selbst zu suchen sein. Die Ungewissheit, in welcher er sich so oft befindet, ist die natürliche Folge davon, dass es ihm nie recht gelingt, sich in die Totalanschauung der Zeit, die der Gegenstand seiner Darstellung ist, in den allgemeinen Zusammenhang des Zeitbewusstseins hineinzuversetzen. Er hält sich zu sehr nur an das Einzelne und Individuelle, er nimmt der Reihe nach die Kirchenlehrer den Einen nach dem Andern vor, analysirt mit aller exegetischen Genauigkeit die betreffenden Stellen ihrer Schriften, sieht sie scharf darauf an, was sie gesagt und wie sie es gemeint haben; dass aber über den einzelnen Subjekten und ihrer Subjektivität auch noch die objektiven Mächte der geschichtlichen Bewegung stehen, die allgemeinen Zeitrichtungen, die Gegensätze, die durch alles hindurchgehen, und die Einzelnen nach Maassgabe der Individualitäten und Verhältnisse dahin oder dorthin stellen, liegt hier beinahe völlig ausserhalb des Gesichtskreises. Je besser man das Einzelne auf das Allgemeine, das ihm zu Grunde liegt, zurückzuführen weiss, um so besser versteht man es, und je besser man es versteht, um so weniger wird man die Vorstellungen und Ansichten, die das Bewusstsein einer Zeit bilden, so abstossend und fremdartig finden, wie man gewöhnlich meint. Aber gerade auch diess ist ein eigenthümlicher Zug der Darstellung Rückert's, dass er sich mit dem Objekt derselben so wenig befreunden kann, und in ihm so gern nur etwas seinem

eigenen Bewusstsein Widerstreitendes erblickt. Charakteristischer ist in dieser Beziehung nichts als die immer wiederkehrende Klage über die traurigen Missverständnisse, Verirrungen und Entstellungen, welchen die Abendmahlslehre ausgesetzt gewesen sei. Sieht doch Rückert schon den Apostel Paulus in eine ganz falsche Bahn eintreten. Wie schlimm steht es dann aber vollends bei den Metabolikern. Justins Lehre ist ein Hirngespinnst, das weder Schriftgrund noch Thatsache unter sich hat S. 401. Bei Gregor von Nyssa muss man sich voraus auf eine der schärfern Verirrungen auf diesem Felde gefasst machen, und das Urtheil kann schliesslich nur dahin lauten, dass er das Mahl des Herrn zerstört, all das Herrliche, das in seinem Wesen liegt, hinweggeworfen, und an seine Stelle ein Zaubermittel hingestellt hat, das ohne Einfluss auf das geistige Leben allein dem Leibe die Unsterblichkeit anschaffen soll S. 409. Dieses wehmüthige Gefühl begleitet Rückert durch sein ganzes Buch hindurch. Er kann, wenn er am Ziele seines Wegs vergleicht, was die Menschen aus der Stiftung ihres Herrn gemacht haben, diese nicht mehr wieder erkennen, es ist ein beklagenswerthes Schauspiel, das er schon gesehen, aber noch beklagenswerther, das die Folgezeit gesehen hat S. 494. 518. Haben wir aber wirklich so guten Grund, alles diess so traurig und beklagenswerth zu finden? begegnet uns denn eine solche Erscheinung nur bei der Lehre vom Abendmahl, ist es nicht auch sonst nicht anders? Das Transsubstantiationsdogma des Mittelalters mag eine sehr unhaltbare und transcendente Vorstellung sein, aber welcher Unterschied ist zwischen diesem Dogma und den übrigen Dogmen und gerade den Hauptdogmen von der Person Christi, der Trinität, der Erlösung u. s. w. Ueber wie vieles müssten wir immer traurig und wehmüthig gestimmt sein, wenn wir alles, was in den Meinungen und Ansichten Anderer mit unserm Denken und Vorstellen nicht zusammenstimmt, so tief zu Herzen nehmen wollten. So nahe es uns gehen mag, so kann man doch zuletzt, wenn man bei jeder neuen Untersuchung immer wieder Neues zu beklagen hat, und je tiefer man hineinblickt, eine immer grössere Menge von Verirrungen und Abwegen vor sich sieht, nur bei der Betrachtung sich beruhigen, dass diess überhaupt der Gang der

menschlichen Dinge ist, dass keine geschichtliche Bewegung möglich wäre, wenn es nicht auch einen Wechsel von Meinungen und Vorstellungen gäbe, welche, so bunt sie auch durcheinander zu laufen scheinen, doch immer wieder darin ihre Einheit haben, dass jede Zeit ihren eigenen Charakter, ihre eigene Bewusstseinsform hat, die man ihr mit demselben Rechte lassen muss, das auch wir für unsere Denk- und Anschauungsweise in Anspruch nehmen. Je genauer man diess erwägt, um so unbefangener und ruhiger wird man allen geschichtlichen Erscheinungen mit dem Bewusstsein gegenüberstehen, dass es sich hier nicht darum handeln kann, Zeiten und Individuen darüber zu tadeln und zurechtzuweisen, dass sie so und nicht anders gewesen sind, sondern nur in ihnen die Formen zu erkennen, die so vergänglich und endlich sie auch in allem demjenigen sind, was sie menschlich Subjektives an sich haben, doch auch dazu bestimmt sind, in dem Endlichen und Vergänglichen das Ewige und Bleibende, oder den objektiven Gang der geschichtlichen Bewegung und die in der unendlichen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der subjektiven Vorstellungen sich reflektirende objektive Vernunft zum Bewusstsein zu bringen. Nur der Rationalist kann sich von der Voraussetzung nicht trennen, dass seine subjektive Vernunft der bestimmende Maasstab für alle geschichtliche Erscheinungen sei, er kann es sich nicht anders denken, als dass das, was er für wahr und richtig hält, auch alle Andere dafür halten müssen; er glaubt diess mit Recht als eine Forderung der Vernunft geltend machen zu dürfen, und fühlt sich in dem Grade um so mehr verletzt, je mehr die Vorstellungen und Meinungen Anderer von den seinigen abweichen und mit ihnen in Widerstreit kommen. Auch das vorliegende Werk kann hierin seinen rationalistischen Charakter nicht verläugnen, und wir können es überhaupt seiner Richtung nach unter keinen andern Gesichtspunkt stellen. Was der Rationalismus Ehrenhaftes und Achtungswerthes hat, in der Behauptung der Grundsätze und Wahrheiten, deren Anerkennung zu verlangen das unveräusserliche Recht jedes vernünftigen Denkens ist, gibt auch diesem Werke seinen hohen Vorzug; aber ebenso theilt es auch mit dem Rationalismus seine schwache Seite, den Mangel des geschichtlichen Sinnes und der Fähigkeit,

sich mit freiem beweglichen Geiste und mit unbefangenem Interesse in die Erscheinungen der Geschichte hineinzuversetzen, um sie ohne Einmischung der eigenen Subjektivität in ihrer reinen Objektivität aufzufassen.

So wäre demnach, nachdem in der neuern Zeit die drei kirchlichen Abendmahls-Ansichten in den Werken von Döllinger, Kahnis und Ebrard die ihrem Parteistandpunct entsprechende Darstellung erhalten haben, auch dem Rationalismus noch ein würdiger Vertreter zu Theil geworden, welcher in Vernunft und Schrift Stützpunkte genug findet, um sich gegen jeden seiner Vorgänger in der Behandlung dieser Lehre eine Achtung gebietende Stellung zu geben.

Druckfehler im vierten Heft des fünfzehnten Bandes.

Seite 491 Zeile 13 von oben statt fünften lies dritten.
— 491 — 15 von oben statt nur lies nun.
— 500 — 1 von unten setze nach Ort ein Komma.
— 505 — 13 von oben statt stark lies starr.
— 505 — 9 von unten statt quod lies quid.
— 506 — 14 von unten statt jedoch lies ja doch.
— 507 — 5 von oben statt jeder lies ja der.
— 516 — 13 von oben statt besondere lies besondern.
— 519 — 5 von unten statt einfachen lies Ursachen.
— 524 — 8 von oben lies ergiebt sich.
— 527 — 8 von unten statt Proprietät lies Proprietäten.
— 528 Anmerkung 1 Zeile 7 von oben statt negativ lies passiv.
— 530 Zeile 5 von unten statt Reihe lies Reiche.
— 537 — 16 von oben statt Form lies Formen.
— 539 — 10 von oben statt Form lies Formen.
— 540 — 9 von oben statt genialer lies geistiger.
— 540 — 9 von oben statt letztere lies letzteren.
— 540 — 15 von oben statt in lies und.
— 542 — 1 von oben statt Allgemeinen lies allgemeinen.
— 543 — 15 von unten statt in lies an.
— 549 — 7 statt Vilmar's Sache sei es lies Vilmar's Sache sei es nicht.
— 555 — 15 statt Kräfte lies Künste.
— 556 — 1 von unten statt That lies Thatsachen.
— 559 — 14 von unten statt jenen lies jene.
— 560 — 6 von unten statt Gefreiten lies Gefeiten.
— 562 — 1 von unten statt ihren lies ihre.
— 563 — 15 von unten statt hineinreicht lies hineinreiche

Druckfehler im ersten Heft des sechszehnten Bandes.

Seite 103 Zeile 10 von oben statt mit dem πνεῦμα θεοῦ: mit dem πνεῦμα ἀνθρώπου.
— 108 — 18 von oben statt das Pneumatische dem Psychischen: dem Pneumatischen das Psychische.



